

HZ. MUHAMMED MEKKE'DE

W. MONTGOMERY WATT

ÇEVİRENLER

Doç. Dr. M. Rami AYAS

Doç. Dr. Azmi YÜKSEL

ANKARA

1986

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY

HZ. MUHAMMED MEKKE'DE

W. MONTGOMERY WATT

ÇEVİRENLER

Doç. Dr. M. Rami AYAS

Doç. Dr. Azmi YÜKSEL

ANKARA

1986

ÖNSÖZ

Bu kitabın, Edinburgh'da Arapça eski Okutmanı hocam ve arkadaşım Richard Bell'in hatırasını anmaksızın yayımlanması uygun olmaz. Richard Bell, İslamî araştırmalarımda beni yönelten ilk kişi olup, kendisine birtakım meselelerde danışıldığında, zamanını cömertçe vermiş, ilminden ve irfanından yararlanmamı sağlamıştır. Bu kitabın müsveddesini okumuş, kitabın yaklaşımını tamamen kabul etmemiş olsa da, bazı basılmamış yazılarını bana göstermesi yanında pek çok yararlı tavsiyelerde bulunmuştur. Kır'ân'dan yaptığım nakillerin çoğu, yayımcılar T. ve T. Clark'ın nazik izniyle, onun tercümesinden alınmıştır.

Cömertçe yaptığı yardımlardan dolayı Profesör H.A.R. Gibb'e de teşekkür etmem gerek. Yine Edinburgh'daki meslektaşlarıma, özellikle index'i yapmasından dolayı Dr. Pierre Cachia'ye ve yararlı tenkitleri ve kaynak göstermesi bakımından da J.R. Walsh'a teşekkür borçluyum.

Edinburgh, Aralık 1952

W.M.W

İÇİNDEKİLER

BİBLİYOGRAFYA	VII
GİRİŞ	
1. Yaklaşım	1
2. Kaynaklar Üzerine Birkaç Söz	2
I. ARABİSTAN ÇEVRESİ	
1. İktisadi Temel	8
2. Mekke'de Siyaset	11
3. Toplumsal ve Ahlâkî Çevre	23
4. Dinî ve Zihnî Ortam	29
II. HZ. MUHAMMED'İN HAYATININ İLK DÖNEMİ VE PEYGAMBERLİK ÇAĞIRISI	
1. Hz. Muhammed'in Ataları	36
2. Hz. Muhammed'in Doğumu ve İlk Yılları	39
3. Hz. Muhammed'in Hz. Hatice İle Evlenmesi	45
4. Bir Peygamber Olmağa Çağırısı	47
5. Hz. Muhammed'in Peygamberlik Bilincinin Şekli ...	59
6. Mekke Döneminin Tarihî Akışı	65
III. İLK BİLDİRME	
1. Kuran'ı Tarihlendirme	67
2. İlk Ayetlerin Muhtevaları	69
3. Tebliğin O günkü Durumla İlgisi	80
4. Daha Başka Düşünceler	87
IV. İLK MÜSLÜMANLAR	
1. İlk Müslüman Olanlar Hakkında Geleneksel Anlatımlar	93
2. İlk Müslümanların İncelenmesi	95
3. Hz. Muhammed'in Tebliğinin Çekiciliği	103

V MUHALEFETİN BÜYÜMESİ

1. Muhalefetin Başlangıcı; 'Şeytani Ayetler'	107
2. Habeşistan Olayı	117
3. Muhalefetin Manevraları	124
4. Kur'an'ın Tanıklığı	131
5. Muhalefetin Önderleri ve Saikleri	141

VI. GENİŞLEYEN UFUKLAR

1. Hz. Muhammed'in Durumunun Kötüye Gitmesi	145
2. Taif'i Ziyaret	146
3. Göçebe Kabilelere Başvurmalar	147
4. Medine ile Görüşmeler	149
5. Hicret	157
6. Mekke Başarısı	160

EK BİLGİLER

A. Habeşliler	163
B. Arap Tektanrıcılığı ve Yahudi-Hıristiyan Etkileri ..	167
C. Hanifler	170
D. Tezekka, vs.	172
E. Mekke Müslümanlar ve Putatapıcılar Listesi	177
F. Urve'den Rivayetler	189
G. Habeşistan'a Göç; Çeşitli Listeler	192
H. Göçedenlerin Habeşistan'dan Dönüşü	194

DİZİN	197
-------------	-----

BİBLİYOGRAFYA

Aşağıdaki liste, sık sık müracaat edilen eserlerin kısaltmalarının bir listesidir. Bibliyografya ile ilgili daha fazla ayrıntı için bak. G.P. Pfannmüller, *Handbuch der Islam-Literatur* (Berlin, 1923), 115-98 ve J. Sauvaget, *Introduction à l'Histoire de l'Orient Musulmane* (Paris, 1943, c.) 111-114.

Ahrens, Muhammed = Karl Ahrens, *Muhammed als Religionss-tifter*, Leipzig, 1935

Azraqî = el-Azraqî, *Kitāb Akhbār Makkah* (F. Wüstenfeld, Mekka, C. I, Leipzig, 1858'de)

Bell, Origin = Richard Bell, *The Origin of Islam in its Christian Environment*, London, 1926

Bell, Translation of Q = Richard Bell, *The Qur'an, translated with a critical re-arrangement of the surahs* (2 Cilt) Edinburgh, 1937-9. (Aynı zamanda Q başlığına bak.)

Bukhārî = al-Bukhārî, *Al-Jāmi' as-Sahih*, ed. Krehl et Juynboll, Leyden, 1862-1908. Fransızca tercümesi O. Houdas ve W. Marçais: El-Bokhari, *Les Traditions Islamiques* (4 cilt), Paris, 1903-14. İlk referans *Kitāb* (— titre) ve Bab (—chapitre) şeklinde.

Buhl, Muhammed = Franz Buhl, *Das Leben Muhammeds* (Almanca tercüme H.H. Schaeder), Leipzig, 1930.

Caetani, Ann = Leone Caetani, *Annali dell' Islam*, Cilt 1, Milan, 1905.

Caetani, Studi = *Studi di Storia Orientale*, Cilt 1 ve III, Milan, 1911-14.

EI = *Encyclopaedia of Islam* (4 cilt ve ek), Leyden, 1913, .. c.

Goldziher, MS. = Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien* (2 Cilt), Halle, 1888-90.

IH = Ibn Hisham, *Kitāb Sīrat Rasūl Allāh* (*Das Leben Muhammed's nach... Ibn Ishak bearbeitet von... Ibn Hischām*), ed. F. Wüstenfeld (2 cilt), Göttingen, 1859-60.

IS (veya ISa'd) = Ibn Sa'd, *Tabaqāt* (Ibn Saad, *Biographien...*), ed. E. Sachau (9 cilt), Leyden 1905, .. c.

Islam = *Der Islam*

Jeffery, Vocabulary - Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*, Baroda, 1938.

JRAS = *Journal of the Royal Asiatic Society*.

Lammens, Arabie = H. Lammens, *L'Arabie Occidentale avant l'Hégire*, Beirut, 1928.

——— *Berceau* = ——— *Le Berceau de l'Islam: l'Arabie Occidentale a la Veille de l'Hégire*, Rome, 1914.

——— *Mecque* = ——— *La Mecque à la Veille de l'Hégire*, Mélanges de l'Univ. S. Joseph'de, IX; yine ayrı olarak, Beirut, 1924. (Genellikle her iki sayfalamada verilmiştir.)

——— *Ta'if* = H. Lammens, *La Cité Arabe de Taif à la Veille de l'Hégire*, Mel. Univ. S. Joseph, VIII; yine ayrı olarak, Beirut, 1922.

MW = *The Moslem World*.

Nicholson, Lit. Hist. = R.A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs* (2. baskı), Cambridge, 1930.

Nöldeke — Schwally = Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qurāns* (2. baskı, cilt 1 ve II), ed. F. Schwally, Leipzig, 1909-19.

Q = *Qur'an* (ayetlerin Flügel tarafından numaralanmasıyla); çeviri genelde Richard Bell'den alınmıştır, fakat bazan bu, içerikle uyum sağlamak için, değiştirilmiş ya da yerine başka tercüme konmuştur. Bazı yerlerde, aşağıda gösterildiği gibi Bell'in sureleri geçici tarihlendirmesi harflerle gösterilmeye çalışılmıştır:

A = çok erken

B = erken, erken Mekke, ilk Kur'ān dönemi.

C = Mekki

D = geç Mekki

E = erken Medeni

E + = Medeni

F = Bedr'le ilgili

G = Uhud'la ilgili

H = Hudeybiye'ye kadar

I = Hudeybiye'den sonra

— = gözden geçirildi.

Sale ve Wherry = E.M. Wherry, *A Comprehensive Commentary on the Qurān: Comprising Sale's Translation and Preliminary Discourse with Additional Notes and Emendations* (4 cilt), Boston, 1882-6.

Tab (ya da Tab. Ann.) = at-Tabarî, *Ta'rih ar-Rusul wa'l-Mulūk ('Annales')*, ed. M. de Goeje (15 cilt), Leyden, 1879-1901. Bütün sayfa numaraları Prima Series'a göredir; bunun üçüncü cildi Hz. Muhammed'in hayatını H. 8'e kadar almaktadır (s. 1073-1686).

Torrey, *Jewish Foundation* = C.C. Torrey, *The Jewish Foundation of Islam*, New York, 1933.

Wellhausen, *Reste* = J. Wellhausen, *Reste Arabischen Heidentums*, 2. baskı, Berlin, 1897.

WK - al-Wāqidi, *Kitāb al-Maghāzī*, ed. von Kremer, Calcutta, 1856.

Wüst. (ya da Wüstenfeld), *Mekka* = F. Wüstenfeld, *Die Chroniken der Stadt Mekka* (Alman 'Bearbeitung' ile birlikte metinlerin koleksiyonu) (4 cilt), Leipzig, 1858-61.

WW - al-Wāqidi, *Kitāb al-Maghāzī*, ter. J. Wellhausen (*Muhammed in Medina; das ist Vakidi's Kitab alMaghazi in verkürzter deutscher Wiedergabe*), Berlin, 1882.

ZDMG - *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. Diğer eserlerle ilgili ayrıntı çoğunlukla ilk anılışlarında verilmiştir.

GİRİŞ

1. Yaklaşım

Bu kitap en azından üç sınıf okuyucuyu ilgilendirmektedir. Konuyla tarihçi olarak ilgilenenler, doğrudan doğruya Müslüman ya da Hristiyan olarak konuya yaklaşanlar. Bununla birlikte, her şeyden önce tarihçiler için yazılmıştır. İslâm ve Hristiyanlık arasındaki teolojik meselelerde tarafsız kalmak için çaba gösterilmiştir. Sözgelisi, Kur'an'ın, Allah'ın sözü olup olmadığına karar vermekten kaçınmak için, Kur'an'a atıf yaparken, "Allah buyuruyor" ve "Muhammed buyuruyor" sözlerini kullanmaktan sakındım ve yalnızca "Kur'an buyuruyor" dedim. Bununla birlikte, tarihte tarafsız olmakta maddeci görüşün kesin olarak benimsenmesini kabul etmiyorum. Tek Tanrıya inanmış biri olarak yazıyorum.

Tabii, bu akademik yaklaşım, bir bakıma noksanıdır. Hristiyanlık İslam'la temasta olduğu sürece, Hristiyanlar Hazreti Muhammed'e karşı bir tavır takınmalıdırlar ve bu tavır teolojik esaslara dayandırılmalıdır. İtiraf etmeliyim ki, kitabım bu bakımdan noksanıdır; fakat şunu da ileri sürebilirim ki, o, Hristiyanlara, teolojik hükümlere varırken gözönünde tutulması gereken tarihî belgeleri sunmaktadır.

Müslüman okuyucularıma da buna yakın bir şey söylemek isterim. Batının tarihî bilim anlayışı ölçülerine sadık kalırken, İslam'ın temel inançlarının hiçbirini redde götürecek hiçbir şey söylememeye çaba gösterdim. Batı bilim anlayışı ile İslam inancı arasında köprü kurulamayacak hiçbir aralık olmamalıdır; eğer Batı bilim adamlarının vardıkları bazı sonuçlar Müslümanlarca kabul edilemezse, bu, bilim adamlarının kendi bilim anlayışı ilkelerine sadık olmayışlarından ileri gelebilir ve yalnızca tarihî bakış açısından bile olsa, vardıkları sonuçların yeniden gözden geçirilmesi gerekir. Öte yandan, İslam inancının, esaslarda hiçbir değişiklik yapmaksızın, yeniden bir ifadeye kavuşturulması belki de doğru olacaktır.

Özellikle tarihçi kafaya sahip İslam araştırmacılarınca bir süreden beri Hz. Muhammed'in hayatının yeniden yazılmasına ihtiyaç

duyulmuştur. Bu, yeni belgelerin ortaya çıkışından ötürü değil, –gerçi sözgelişi, Leoni Caetani, *Annali dell' Islam*'ında (basımı 1905) Hz. Muhammed hakkında yazarken ilk Müslümanların biyografisini içine alan İbn Sa'd'ın *Tabakat*'ını görmemiştir– fakat yaklaşık olarak son yüzyılın ortalarında tarihçilerin ilgileri ve tavırlarının değişmesinden ve özellikle tarihin temelindeki maddî etkenlerin bilincine daha çok varmalarındandır. Bu demektir ki, yirminci yüzyıl ortalarının tarihçisi, Hz. Muhammed'in başlattığı hareketin dinî ve ideolojik yönlerini küçümsemekten ya da ihmal etmeden iktisadî, toplumsal ve siyasî zemin hakkında birçok sorular sormak ister. Bu türlü etkenlerin, olayların akışını tamamıyla belirlediğini reddeden kimse-lerin (ki ben de öyleyim) bile, onların önemini kabul etmesi gerekir. Hz. Muhammed'in bu biyografisinin özel niteliği, eldeki kaynakları daha dikkatlice taraması değil, fakat bu maddî etkenlere daha fazla önem vermesi ve geçmişte sorulmayan birçok sorulara cevap vermeye çalışmasıdır.

2. Kaynaklar Üzerine Birkaç Söz

Hz. Muhammed'in hayatıyla ilgili ana kaynaklar öncelikle Kur'an, başka deyişle, (kendi inancına göre) Allah'dan aldığı vahylerin kaydedilmiş hâli; ikinci olarak da, Hicrî üçüncü ve dördüncü yüzyılların yazarları tarafından yazılmış tarihî eserlerdir. İkinci bölümdeki mevcut eserler şunlardır:

1. İbn Hişâm (ö: 833 / 218), *es-Sîrah* (Hz. Muhammed'in Hayatı);

2. Taberî (ö: 922 / 310) Tarihinin Hz. Peygamberin hayatı ile ilgili bölümü (1. dizi, 2–4. ciltler);

3. Wâkıdî (ö: 822 / 207), *el-Megâzi* (Hz. Muhammed'in gazvelerinin tarihi). Bir tenkidli basımı Bibliotheca Indica'da yayımlandı. Wellhausen, *Muhammad in Medina*'sında bir başka tenkidli basımın özet çevirisini vermiştir. İkincisinin tenkidli bir basımı hazırlanmaktadır.

4. Wâkıdî'nin kâtibi İbn Sa'd (ö: 845 / 235) ın *Tabakât*'ı. Büyük bir kitap olan *Tabakat*, Hz. Muhammed hakkında birçok belgelerin yanı sıra, önde gelen Sahabîlerin ve daha sonra tâbîlerin hayat hikâyelerini içine almaktadır.

el-Buharî ve Muslim'in *Sahih*'leri ve Ahmed b. Hanbel'in *Musned*'i gibi Hadis derlemelerini (Hazreti Muhammed'in yaptıkları ve

söyledikleri hakkında anlatılanlar) de anmak gerekir. Hadis toplayıcılarının başlıca ilgilendikleri Hukuk idiyse de, bu derlemelerde tarihçiler için birtakım önemli belgeler vardır. Sahabîlerle ilgili daha sonraki tabakat kitapları İbn Esîr' (ö: 1234 / 631) in *Usd ul-Gâbe*'si ve İbn Hacer' (ö: 1447 / 851) in *el-İsabe*'si, ön bilgi veren başka belgeleri ihtiva etmektedir. Daha sonraları Hz. Muhammed'in hayatını yazan Müslüman yazarlar vardır ama, hiçbirinin, yukarıda adı geçen yazarların kullandıklarından başka herhangi bir kaynağı kullanmadıkları görülmektedir.

Bu, günümüze kadar gelen eserler daha önce yazılan kaynaklara dayandırılmıştır. Şüphesiz, İbn Hişam'ın *Sîre*'sinin belki de en iyi tanıtımı, onun, İbn İshak'ın *Sîre*'sinin bir nüshası olduğunu söylemek olur. İbn İshak'ın selefleri vardı, fakat onun, Hz. Muhammed'in biyografisine katkısı çok önemlidir ve en çok etkili olanıdır. İbn İshak eski şiirleri de içine alan hemen hemen eldeki bütün bilgileri topladı ve belgelerini tutarlı bir hikâye ortaya koyacak şekilde seçti ve sıraya koydu. O, çoğu zaman, kaynaklarla bağlantıları alışlagelen İslâmî tarzda göstermektedir. İbn Hişam da, açıklayıcı birkaç not etlemiştir. Onun nüshasında atlanılan bazı bölümler, başka yerlerde vardır, fakat bu atlamalardan kendisinin sorumlu olup olmadığı açık değildir.

et-Taberi de İbn Hişam kadar olmasa da, İbn İshak'dan aktarmalar yapmıştır. Onun önemli tarafı, olayları akıcı bir şekilde vermek için çaba yerine, değişik anlatımları vermesidir. Böylece O, Hz. Muhammed'den sonraki ilk erkek müslüman hakkında bilgi veren büyük sayıda değişik ravilere yer vermiştir ki, onların kimileri O'nun Hz. Ali, kimileri Zeyd b. Hârise, kimileri de Hz. Ebu Bekr olduğunu söylemişlerdir. İbn İshak ise sadece bunlardan bir görüşe, yani O'nun Hz. Ali olduğu görüşüne yer vermiştir. Taberi'nin ravileri arasında en ilklerden olan ve başka hiçbir yerde muhafaza edilmemiş yazılı belge bırakan Urwa b. ez-Zubeyr (ö: 712 / 94) de bulunmaktadır.

el-Wakîdî'nin *Megâzi*'si, ayrı bir raviler zincirinden geldiği ve daha ayrıntılı bilgi verdiği için, İbn İshak'ı değerlendirmek için önemli bir kaynaktır; fakat bu, yalnızca Medine dönemini içine almaktadır. Onun kâtibi İbn Sa'd, birçok noktalarda değişik anlatımları vermektedir, fakat tarihî değeri az olan birçok belgeye yer vermiştir ve kendisinin önemli herhangi bir şeyde tek kaynak olduğu durumlar çok azdır. Öte yandan, O'nun sahabe biyografileri, Hz.

Muhammed'in yaşadığı ortam hakkında faydalı bir bilgi kaynağıdır. İbn Esîr ve İbn Hacer'in, Hz. Muhammed'i tanımış olanların biyografilerini konu edinen eserleri daha hacimlidir –bazıları 20000 başlıklı– ve İbn Sa'd'da olmayan birçok hususları içine almaktadır; fakat bu belgelerin pek azı Hz. Muhammed'in hayatına değinmektedir.

Muslim, el-Buhari ve diğerlerinin Hadis kitapları, tarihî menkabeler yanı sıra, İbn Hişam ve et-Taberî'de anlatılanlardan bazı değişik anlatımları da içine almaktadır. Batılı bilginlerce bu kaynakların ve özellikle Hadislerin eleştirisi olarak birçok şey yazılmıştır. Sir William Muir'in, *Life of Mahomet*'inde kaynaklar hakkında söyledikleri hâlâ faydalı bir giriştir. En ayrıntılı araştırma Caetani'nin *Annali dell' Islam*'ıdır. Onun arasına düştüğü aşırı şüpheciliğini düzeltmek güç değildir. Henri Lammens'in araştırmaları, kendisini, Mekke dönemi hakkında anlatılanları hemen hemen bütünüyle reddetmeye götürdü; fakat daha sonraları bilim adamları genellikle onun aşırı gittiğini kabul ettiler. Theodor Nöldeke'nin *Die Tradition über das Leben Muhammeds*¹ başlıklı makalesindeki söyledikleri Lammens'in daha aşırı görüşlerinin fazlaca tartışılmamasını bağışlatabilir.

J. Schacht'ın, *Origins of Muhammadan Jurisprudence*²'nda Hadislerle ilgili vardığı önemli ve sağlam hükümler, bizleri, hukukî ve tarihî hadisler arasında bir ayırım yapmaya zorlar gözüktüyor ve şüphesiz Goldziher'in *Muhammedenischen Studien*, ii, 'de çığır açan araştırmaları, tamamıyla olmasa bile, esas itibarıyla hukukî hadislerle uygulanabilir. Hukukî alanda birtakım Hadis uydurmacılığı var gibi gözüktüyor. Fakat tarihî alanda –bu ikisi ayrılabilirdiği müddetçe ve bazı istisnâî durumlar dışında– en iyi ilk tarihçilerdeki bu türlü uydurmacılığa en yakın olan şey, kaynakların “tarafgirce bir değerlendirilmesi” gibi gözüktüyor³. Frants Buhl'un dediği gibi, “Belli bir topluluk çıkarının olabileceği yerde, rivayet edilen belgelerle uğraşırken, onların bâzan mâsum görünüşleri yüzünden yanlış yargılara varmamaya âzamî dikkat etmek gerekir”⁴.

1 *İslam*, v, 1914, s. 160–170. Krş. C.Becker, *Prinzipielles zu Lammens' Sirastudien in Islam*, iv, 263 vd., Becker, *Islamstudien*, i, 520–7'de yeniden yayımlandı; G. Levi della Vida, art. *Sira* El'da.

2 Oxford, 1950

3 Krş. Nöldeke, *ZDMG*, lii, 1898, s. 16 vd.

4 *Muhammed*, 374.

Bununla birlikte, ilk tarihçiler ve onların kaynaklarının eğilimlerinin farkına varınca, çağdaş araştırmacı için, bir dereceye kadar saptırmaları gözönünde tutup, verileri de tarafsız bir şekilde sunmak mümkün olmalıdır; ve “tarafgirce yorumlama”ya göz yummanın tabii sonucu belgelerin genel geçerliliğini kabul etmek olacaktır. Üstelik yirminci yüzyıl ortaları tarihçisinin, ilgi duyduğu birçok meseleler bu “yorumlama işlemi”nden etkilenmedikçe, meselelerine kaynaklardan cevap bulmada hemen hemen bir güçlükle karşılaşmaması gerekir.

Gene, gözönünde tutulmalıdır ki, tarafgir yorumlamanın ortaya çıkışının en basit yollarından biri de, dış davranışlara motifler atfetmedir. Dolayısıyla, dış davranışlarla ileri sürülen motifler arasındaki fark hiçbir şekilde akıldan çıkarılmamalıdır. İşi yapanın kendisi ve arkadaşları en övülmeye değer motifleri teklif edecek; düşmanları da bu motiflerin değersiz olduğunu ileri sürecekler. Fakat, sözgelişi, birbirine bağlı iki olayın tarihlendirilmesi gibi dar sınırlar dışında, dış davranışlar hakkında pek az tartışma yapılabilir. Nitekim, hiç kimse Hz. Ayşe’nin, Halife Osman’ın öldürülmesinden kısa bir süre önce Medine’den ayrıldığını inkâr etmiyor; ancak, onun saiklerinin (motives) şeref verici olup olmadığı veya bir belirli nitelik taşıyıp taşımadığı hararetle tartışılmaktadır. Bu yüzden, çağdaş tarihçi, kaynaklarındaki motif iddialarını genellikle dikkate almayacak ve bir kişinin dış davranışlarının bütünü hakkında elde ettiği bilgi ışığında kendi kişisel motiflerini ileri sürecektir. Fiil ve saik (motive) arasındaki bu ayırım, Hicretten sonraki dönemde çok önemlidir, o aynı zamanda Hz. Muhammed’in Mekke dönemi ve İslam öncesi zamanlar için de geçerlidir. Bununla birlikte, Hicretten önce, tarih gölgeli idi ve olayların uydurulmuş olması mümkündür. Muhtemelen sebep zinciri bir dereceye kadar şöyle olabilir: A, X’ı yaptı; onun saikleri kendisi için muteber olmayan L ya da M olamazdı; dolayısıyla N olmalıydı; böylece Y’yi de yapmış olması gerekir.

Hız. Muhammed’in mesleği ve Mekke dönemi ile ilgili ön bilgilerden söz ederken, geleneksel anlatımların genellikle kabul edilebileceği ve dikkatle inceleneceği, tarafgirce yorumdan şüphe edildiğinde mümkün olduğu kadar düzeltileceği, ancak iç çelişmeler bulunduğu reddedilmesi gereği görüşünden hareket ettim. Sözgelişi, İbn Sa’d’daki şecereye ait belgelerin tamamıyla uydurma olduğu düşünülemez. Bütün bu karmaşık ağı uydurma güçlüğüne kim ve niçin katlanırdı? Bunun yanı sıra, soybilimine önem vermeyen bizler, atalarımızdan iki veya üç göbeği bildiğimiz halde; soyla ya-

kından ilgilenen Arapların atalarının altı, sekiz veya on göbeğini bildiklerini farzetmek tuhaf mı olur? John Van Ess, atalarının onbeş göbeğini bilen bir çocuğa rastlamıştır⁵. Bundan başka İbn Sa'd soybilimi meselelerinde dikkatli bir araştırmacı ve çekişmeli noktaların güçlüklerinin de farkında olduğu izlenimini vermektedir; dolayısıyla o Mekke'de yaklaşık olarak Kusay zamanına kadar giden şecerelerinde güven vericidir. Şüphesiz, daha önceki soybilimiyle ilgili ve tarihî belgeler daha dikkatle ele alınmalıdır. Medine'de de, ana soyu şecerresi kalıntılarından ötürü özel güçlükler vardır.

Burada tasvir edilen işlem, geleneksel tarihî belgelerle Kur'an'ın ilişkisi üzerine yeni bir görüşü içine alır. *Kur'an-ı Kerim'in* Mekke dönemi için temel kaynak olduğunu ileri sürmek bir süreden beri moda olmuştur. Şüphesiz Kur'an bir anlamda çağdaştır; fakat çeşitli bölümlerinin tarihî sıralamalarını belirlemenin güçlüğü ve bu konuda varılan sonuçların çoğunun kesin olmaması bir yana, Kur'an, kısmî ve eksik bir kaynaktır. O, Mekke döneminde Hz. Muhammed ve Müslümanların yaşayışı hakkında tam bir görünüme yakın hiçbir şey vermemektedir. Gerçekte, Batılı biyografi yazarlarının yaptığı şey, *Sîre*'de verilen Mekke dönemi görünümünün ana hatlarını doğru saymak ve bunu, mümkün olan bütün Kur'an verilerinin uygun düşeceği bir çerçeve olarak kullanmaktır. Daha sağlıklı bir yöntem, Kur'anı ve ilk geleneksel anlatımları, dönemin tarihini oluşturacak temel katkılarıyla birbirini tamamlayıcı kaynaklar olarak görmek olmalıdır. Esas itibarıyla Kur'an, Mekke ve çevresinde olmakta olan bir büyük değişiklikler karmaşasının ideolojik görünüşünü sunmaktadır; fakat, eğer biz bir tutarlı görünüm elde etmek ve gerçekten ideolojik görünüşün kendisini iyice anlamak istiyorsak; iktisadi, toplumsal ve siyasi durumları da gözönünde tutmak gerekir.

Bu, teoride devrimci ya da gerici gözükebilir; ancak, İslam öncesi dönem dışında, onun uygulamada şaşırtıcı bir değişiklik göstermediği görülecektir. Şüphesiz, zaman zaman benim, pratikte Sünnete, teoride daha fazla şüpheci olanlardan daha az dayanmakta olduğum görülebilir. Özellikle, apaçık davranışlar ve iddia edilen saikler (motives) birbirinden ayırma ilkesi ile, saikler hakkındaki ifadeleri, davranışların bağımsız incelenmesinin sonuçları ile uyum içinde olması dışında, kabul etmeme ilkesi, Sünnetle ilgili rivayetlerin birçok ayrıntılarını reddetmeye götürür. Sözgelisi, Habeşistan'a hicret olayında olduğu gibi.

⁵ *Meet the Arab*, London, 1947, s. 77.

Mekke dönemiyle ilgili hadisler esas itibarıyla *metin* bakımından gözönüne alınacak ve *sened*'e, yâni râviler zincirine pek önem verilmeyecektir. Medine döneminde senedlerin incelenmesi, bir hadisin değerini, doğruluk derecesini ve eğilimini tesbitte yardımcı oluyor. Fakat Hicretten önceki olaylarda, senetlerin incelenmesi önemli sonuçlara götürür gibi gelmiyor, katkıları araştırılmağa değer bir râvi 'Urwah b. ez-Zubeyr'dir; O'nun eğilimleri Ek-yazı F'de değerlendirilmiştir.

I

ARABİSTAN ÇEVRESİ

Eldeki belgelerle, Hz. Muhammed'in hayatıyla ilgili Arap çevresini anlatmaya en azından bir cilt ayrılabilirdi. Dolayısıyla, bu bölümün, O'nun mesleği ve başarılarını iyice anlamak için çok önemli olan bu çevrenin özelliklerine dikkati çekmek gibi sınırlı bir amacı vardır. O geniş ölçüde hem şarkiyatçıların hem de seyyahların eserlerine dayanmaktadır ve onların hepsine şükran borçlarımızı ifade etmek oldukça güç olacaktır.

Arabistan'dan bahsetmek uygun iken, biz daha çok, onun ancak bir bölgesiyle, yani Mekke ve Medine çevresi –geniş anlamda Hicaz⁶– ve ona bitişik Necd bozkırı ile ilgilenmekteyiz.

1. İktisadi Temel

Herhangi bir Batılı için Arabistan'la ilgili ilk çağrışım, çöller ve bedevîdir; çöl yaşayışının iktisadı da faydalı bir başlangıç noktasıdır. Hz. Muhammed'in tektanrıcılığının⁷ gelişmesinde çölün hiçbir yaratıcı rol oynamadığı doğrudur. Buna rağmen, topyekûn İslam olayında çölün önemli bir rolü vardır. Mekke ve Medine, göçebelerle yakın bir iktisadi ilişkide ve atalarının çöl kökenli alışkanlıklarını korumakta olan göçebelerin soyundan gelenlerle meskûn bir çöl ya da daha doğrusu, bozkır denizinde adalardı. Böylece, çöl üzerinde biraz durmak gerekir.

Göçebe yaşayışı büyükbaş hayvan, özellikle deve yetiştirmeye dayanıyor. Arap bozkırlarında birkaç farklı toprak türü vardır ki, biz bunların yalnızca ikisinden söz etmekle yetineceğiz. İlkin, yazın susuz ve kumsal olmasına rağmen, kışın yağmurlardan sonra –Arabın *rabi*⁸ diye adlandırdığı mevsim– bilhassa çukur yerleri develer için bir

6 Krş. Nöldeke *İslam*'da, v. 206, n. I.

7 Krş. H.A.R. Gibb, *Mohammedanism*, London, 1949, s. I.

2 cennet olan tatlı yeşil bitkilerle örtülü alanlar. Sonra, ekseriya güzel kokulu olup, uzun süre yaşayan ağaçlar ve çalıların hayatlarını sürdürebildikleri bölgeler. Bu iki türlü arazi göçebe yaşayış gerekliliğini açıklamaktadır. Yağmur yağar yağmaz (bir dereceye kadar düzensiz olsa da) birinci türdeki arazi develer için en iyi otlak olur; fakat yazın gelmesiyle bu otlak kuruyup kaybolunca, bedeviler (göçebeler) ikinci türdeki araziye geri çekilmek zorundadır. Birinci tür arazide bedevî (göçebe) yiyecek için olduğu kadar içecek bakımından da deveye muhtaçtır; ikincisinde, insanlar için kullanılmaktan daha çok, develeri suarmaya yarayan kuyular vardır. Her iki halde de, vâhalardan elde ettiği hurmalar yanında, göçebenin (bedevî) temel besin maddesi süttür. Bedevî eti çok seyrek yer. Hububat zengin ve ünlü kişiler için saklanan bir lüktür.

Bedevî bir dereceye kadar meskûn yerlere muhtaçtır. Bir vâhaya ya da bir kervana saldırı da olsa, soygun, onun gözünde hiç de suç değildir. Bedevî, eşkiyalığı ilgilendiren çatışmada genellikle daha iyi dövüşçü olduğu için, ziraatçılar ve tüccarlar çiftlik ve sürülerinin korunması ve kervanların yol güvenliğinin sağlanması için çoğu zaman bir çöl kabilesine para ödemeye hazır dılar. Birçok bedevîler için bu türlü ücretler devamlı bir gelir kaynağı idi. Böylece, bedevîler Tarım medeniyetinin bazı ürünlerinden yararlanabilmekteydiler.

Bizim ilgilendiğimiz bölgede, vâhalarda ve dağlardaki bâzı elverişli yerlerde tarımla uğraşılmaktaydı. Taif'te olduğu gibi, dağlarda tahıl önemli olmasına rağmen, vâhaların en önemli ürünü hurma idi. Daha sonra Medine diye bilinen Yesrib, Hz. Muhammed'in zamanında geniş ve bayındır bir vâha idi. Hayber gibi birkaç Yahudi tarım kolonisi vardı. Öte yandan, Mekke'de hiçbir tarım mümkün değildi ki, bu da, akıldan çıkarılmaması gereken önemli bir gerçektir. Şimdi ki konumuz içine girmese de, talihli Arabistan olan Yemen, (hatırlamaya değer ki) eski çağlardan beri sun'î sulamanın yapıldığı verimli bir tarım ülkesi idi. Burasının, Samîlerin anayurdu veya en azından onların "beşiği" ve "ilk müstakil gelişme yeri" olduğu sanılmaktadır⁸. Bereketli güneyle ilgili hâtıralar, İslam öncesi çağların geleneksel Arap hikâyelerinde bol bol yer almaktadır. Şüphesiz bu bağlantı Hz. Muhammed'in günündeki Arap kültürüne katkıda bulunmuştur; fakat böylesi bir etkinin araştırılması henüz herhangi bir kandırıcı sonuç vermemiştir.

8 G.A. Barton, *Semitic and Hamitic Origins*, 27 vd.

3 Hz. Muhammed'in yarım yüzyıllık yurdu Mekke, tamamıyla bir ticaret şehri olup, çıplak kayalar arasına kurulmuştu. İnsanların saldırı korkusu olmaksızın gelebileceği *Harem* veya sığınılacak kutsal bir yerin bulunuşu, şehrin bir ticaret merkezi olarak büyümesine yol açtı. Coğrafi şartlar da elverişliydi; O, Yemen'den Suriye'ye ve Habeşistan'dan Irak'a giden yolların kesiştiği kavuşakta yer almaktaydı. Böylece de, bedevî, Mekke'ye dört bir yandan kervanlarla getirilen mallar için Mekke'ye geliyordu. Aslında Mekkelilerin kendileri, belki de, aracı ve perakendeci olup, kervanları düzenleyen iş adamları ve ithalâtçılar değildi. Fakat Miladî altıncı yüzyılın sonunda, Yemen'den Suriye'ye yapılan ticaretin büyük bir kısmını kontrolleri altına aldılar ki bu, Batının Güney Arabistan tütsülerini olduğu kadar Hindistan'ın lüks eşyasını da temin ettiği önemli bir ticaret yoluydu. Taif, ticarî işlerde Mekke'nin rakibi idiyse de, Mekke'nin, açıkça daha güçlü bir yeri vardı.

Mekke yalnızca bir ticaret merkezi olmaktan daha çok, malî bir merkezdi. Bilim adamları bütünüyle ayrıntılar hakkında Lammens'e⁹ gözüktüğü kadar emin olmayabilirler; fakat Mekke'de parayla ilgili oldukça karmaşık işlemlerin yürütüldüğü açıktır. Hz. Muhammed'in zamanında Mekke'nin ileri gelenleri, her şeyden önce kredi işletmesinde becerikli, ticaret oyunlarında kurnaz ve Aden'den Gazze'ye veya Şam'a kadar kazanç getirecek her türlü yatırım imkânlarıyla ilgilenen sermâye sâhipleri idiler. Ördükleri mâlî ağa yalnızca bütün Mekkeliler değil, yöredeki kabilelerin birçok ileri gelenleri de düşmüşlerdi. Kur'an, çöl çevresinde değil, yüksek bir malî çevrede ortaya çıktı¹⁰.

Geride bir husus daha kalıyor. Yeni bir dinin Hicaz'da doğması ve dolayısıyla İran, Suriye ve Kuzey Afrika'daki Arap yayılışı, herhangi bir derin iktisadî değişme ile ilgili miydi? Bu soruya verilen bir cevap, Arap bozkırlarının gittikçe çoraklaşması ve açlığın Arapları fethe doğru itmesidir. Şimdilik, ekonomik değişmeyle ilgili genel meseleyi bir yana bırakalım. Burada, Arap bozkırlarının iklim şartlarında mühim bir kötüye gidiş olduğunu gösteren sağlam bir delil bulunmadığını söylemek yeterlidir¹¹. Orada hayat hâlâ tahammül edilebilir durumdaydı; daha sonraları, Arabistan dışındaki fethedilen

9 Özellikle bk. *Mecque*, 135 / 231 vd.

10 Krş. Teolojik doktrinleri ifade için ticari terimlerin kullanılması C.C. Torrey, *The Commercial-Theological Terms of the Koran*, Leyden, 1892.

11 Fakat krş. A.J. Toynbee, *Study of History*, iii. 439, 445, 453-4.

- 4 yerlerden sevdikleri çöl yaşayışına dönen Müslümanların varlığını biliyoruz. Edinilen genel intiba şudur ki, bedevîlerin hayat seviyesi öncekinden daha kötü değildi; hattâ, Mekke'nin gelişen refahından elde ettikleri fayda gözönünde tutulursa, daha iyi idi. Sonraları, Fetihler döneminde Arabistan'dan göç nedeniyle, halkın yiyeceğe karşı talebi de azalmış olmalıdır. Sözgelisi, Taif'den deri işlerinin ihraç edildiği söyleniyorsa da, Hicaz'da, çoğunlukla bedevîlerin ve şehir halkının ihtiyaçlarını karşılayan küçük mahallî sanâyi kuruluşları vardı. Bununla birlikte, Hz. Muhammed'in yaşayışı yönünden, bunlar, ayrı bir faktör olarak göz önünde tutulacak kadar pek önemli değildir.

2. Mekke'de Siyaset

Mekke'nin ticarî topluluğunda sürekli bir iktidar mücadelesi vardı. Bu, Mekke'de, Mekke kervanlarının kendileriyle temasa geldikleri Arap kabileleri ve mallarını pazarlarına götürdükleri büyük güçler ile ilişki hâlinde olan politik kümeleşmeleri doğurdu. Bu meselelerin bâzıları son derecede karmaşıktır, fakat Hz. Muhammed'in başlangıçtan beri, bir bakıma devlet adamı olmasından ötürü, en azından önemli noktaları dikkate almak gerekir.

(a) Kureyş İçerisinde Siyasi Kümeleşmeler

Arap kaynakları, Kureyş içerisindeki aile, oymak kavga ve anlaşmaları hakkında birçok bilgiler vermektedir. Bâzı Batılı tenkitçiler bu hikâyelerin masalımsı yönleri üzerinde fazla durmuşlar ve kişilerin tarihî kişiler mi, yoksa sadece oymakların kişileştirilmesi mi olduğu tartışması üzerinde fazla kafa yormuşlardır. Belki, radikal eleştirmecilerin kabul ettiklerinden daha fazla tarihî gerçekler vardır, ama burada bu güç meseleye dokunulmayacaktır. Buna dokunmak, bu hikâyelerin, aşağı yukarı Hz. Muhammed zamanında Kureyş'in kendi aile ve oymak (clan) ilişkilerini nasıl anladığını göstermesi gibi önemli bir gerçekten dikkati başka yöne çevirir. Bâzı noktalar daha sonraki olaylarla değiştirilmiş olabilir; sözgelisi, Abbasîler ile Emevîler arasındaki düşmanlık, Hâşimoğulları ile Umeyye oğulları arasındaki ilişkilerin anlatımını etkilemiş olabilir. Fakat, genellikle, bu anlatım güvenilir olarak kabul edilebilir.

Mekke'nin kutsallığı çok eskidir. Uzun bir süre Curhum kabilesi tarafından kontrol edildikten sonra, Mekke, B. Bekr b. 'Abd Menat

- 5 b. Kinâne ile yakın ilişiği olan Huzâe'nin eline geçti. Gerçi, İcâze'nin Benu Sûfe elinde kalması gibi, kutsal nitelikte olabilecek birtakım imtiyazlar eski ailelerin ellerinde kaldı. Huzâe ve müttetikleri, iktidarı, gücünü kısmen Kinâne ve Kudâ'a'nın bazı üyeleriyle antlaşmadan, kısmen de, o zamana kadar dağınık ve etkisiz olan Kureyş'in birtakım kümelerini biraraya getirmekten alan Kusay'a bırakmak zorunda kaldılar. Kusay'ı belki de, sadece kutsal yer çevresinde çadırlar kurup oturmaktan farklı biçimde, Mekke şehrinin kurucusu olarak kabul etmek gerekir¹².

Kureyş el-Bitah (Ka'be'nin hemen çevresine yerleşenler) ile Kureyş ez-Zevâhir (dış mahallelerde oturanlar) ayrımı Kusay'a atfedilebilir. Şüphesiz bu ayrım vardı ve bu ayrımın şehrin asıl kuruluşunda mahalleleri belirleyen kişiden ileri geldiğini kabul etmek tabiidir. Kusay'ın ve onun büyük-büyük babası Ka'b'ın soyundan gelenlerin hepsi Kureyş el-Bitah içinde yer alır. El-Mesû'dî'nin¹³ iki listesine dayanan ayrıntılar, 7. sayfadaki tabloda verilmiştir.

Kureyş el-Bitah içinde daha fazla bölünmelerin olduğunu öğrenmekteyiz. Kusay'ın yerini ilkin 'Abd ed-Dâr aldı, ancak, zamanla, onun torununun torununun önderlik ettiği ailesine, 'Abd Menâf'ın oğlu 'Abd Şems'ce temsil edilen 'Abd Menâf ailesi meydan okudu. Mekke iki düşman kesime ayrıldı. 'Abd ed-Dâr, Mahzum, Sehm, Cumah ve 'Adi'den yardım alırken; 'Abd Menaf da Esed, Zuhre, Teym, el-Hâris b. Fihrl tarafından desteklendi. Bu iki topluluk sırayla Ahlâf ve Mutayyebun (antlaşmalar ve güzel kokular) diye bilinir. Kümeleşmenin sıkı sıkıya aile şecerelerini izlemediğini görmek ilgi çekicidir. Kusay'ın ailesi bölünmüştür, 'Abd Menâf ile 'Abd el-'Uzza (: Esed) 'Abd ed-Dar'a karşıdır; aynı şekilde, Murra'nın geri kalanı da Mahzûm'a karşıdır. (Bu, şecerelerin sonraki olaylarla aklileştirildiği görüşüne karşı bir delildir). Kavga neredeyse savaşa dönüyordu ki uzlaşmaya varıldı; buna göre, 'Abd ed-Dâr genellikle önemli olmayan birtakım imtiyazları kendinde tutmaktaydı, asıl iktidar ise 'Abd Menâf'a verilmişti. Her iki taraf anlaşmadan neler kazanıp anlaşmazlıktan neler kaybettiklerini anladılar.

- 6 Hulf el-Fudûl, başka deyişle erdemliler birliği, Caetani'nin anladığı gibi¹⁴, haksızlığa karşı genel bir birleşme değil, Mutayyebun'un

12 IH, 73-80, vs.

13 *Murûj adh-Dhahab*, iii. 119 vd.; iv. 121 vd.; krş. Ibn Zuhayrah *ap. Wüstenfeld, Mekka*, ii. 339 vd.

14 *Annali*, i. 164-6.

daha sonraki bir gelişmesi gibi gözüküyor. el-Mesudi¹⁵, onun Sehm oğullarından el-‘Âs b. Vâil’den bir Yemenli’nin alacağını kurtarması için yapılan bir yardım teşebbüsünden kaynaklandığını söyler. Katılanlar Hâşim, el-Muttalib, Esed, Zuhra, Teym ve belki el-Hâris b. Fihri¹⁶ oymaklarıydı; yani, Benu ‘Abd Şems ve Benu Nevfel dışındaki el-Mutayyebun. Nevfel ile Hâşim oğlu Abd el-Muttalib arasında bir kavga olmuştu; bu kavgada el-Muttalib de ikincisini desteklemişti¹⁷. Böylece ‘Abd Şems ve Nevfel antlaşmasız da yapabilecekleri için yeterince güç kazanmış olabilirler, diğer taraftan Hâşim ve el-Muttalib daha zayıf olduklarından ötürü antlaşma desteğinden memnun olurlardı. İbn İshak’ın daha sonraları Hilf el-Fudûl’a yapılan bir başvuruya dair anlattığı rivayet bu yorumu doğrulamaktadır. Muaviye’nin hilafeti sırasında yeğeni Medine valisi Velid ile Hz. Ali’nin oğlu Hz. Hüseyin arasında bir mülk anlaşmazlığı olmuş ve bunu Velid kendi lehine halletmişti. Hz. Hüseyin itiraz etti ve Hilf el-Fudûl’a başvurduğunu söyledi. Abdullah b. ez-Zübeyr, el-Misvar ve Abdurrahman b. Osman’dan yardım teklifleri aldı. Eski bir birliğin –adı geçen kimseler sırasıyla Hâşim, Esed, Zuhra ve Teym’dendir– yenilenmesi tehdidiyle karşılaşan Velid, hakkı teslim etti. Daha sonraları, (Benu Umeyye veya Abd Şems’den) halife Abdulmelik ile Benu Nevfel’den birisi arasında geçen bir konuşma; eğer gerçekten üye olmuşlarsa bile, erken bir tarihte bu oymakların birliği terkettiklerine delalet etmektedir¹⁸.

Hız. Muhammed’in peygamberlik görevi öncesinde siyasi kümeleşmede daha fazla değişiklikler olmuş gibi gözüküyor; ancak, en azından daha sonraki dönemler için, bu değişikliklerin, İslam’ın etkisinden ve onun sonuçlarından ne kadar bağımsız olduğunu söylemek güçtür. Benim görüşüm, aşağıda görüldüğü gibi olduğudur:

A Topluluğu	B Topluluğu	C Topluluğu
Hâşim	‘Abd Şems	Mahzûm
el-Muttalib	—	Sehm
Zuhra	Nevfel	Cumah
Teym	Esed	‘Abd ed-Dâr
el-Hâris b. Fihri	‘Âmir	
‘Adî		

15 *Murûj*, iv. 123 vd.

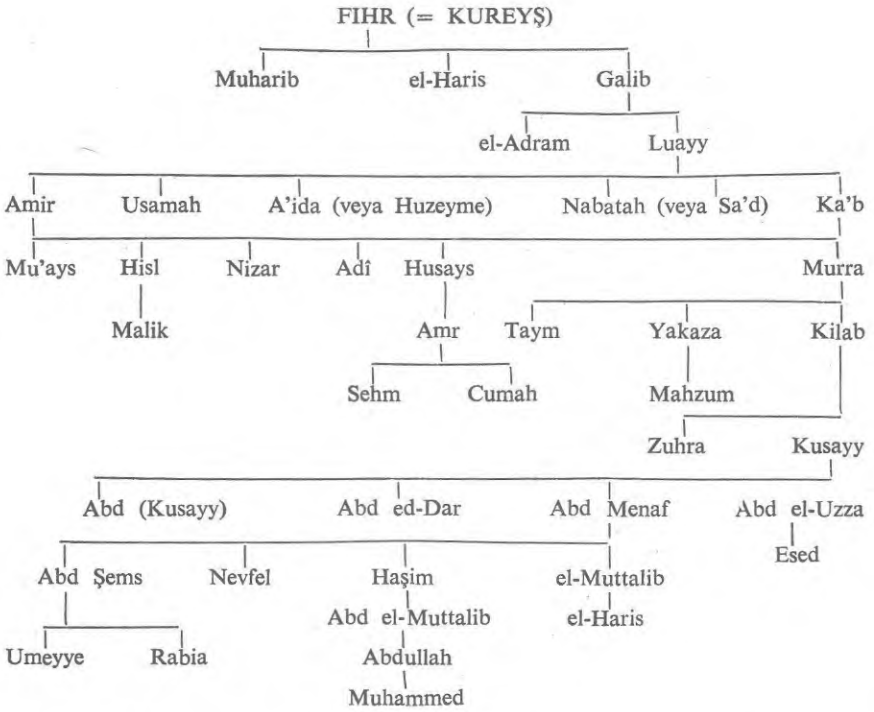
16 *İH*, 85-87.

17 *Tab*. 1084 vd.

18 *İH*, 86 vd.

- 7 A Topluluğu Esed'in çıkıp, 'Adi'nin eklendiği eski Hılf el-Fudul'dur; ikinci değişiklik (yani 'Adi'nin eklenmesi), kısmen Ömer b. el-Hattab'ın ihtidasına bağlanabilir; fakat, bir zamanlar Adi ile Abd Sems arasında şiddetli bir düşmanlık olduğu için, C Topluluğu ile Abd Sems¹⁹ arasındaki uyuşmanın sonucu olabileceği ihtimali daha kuvvetlidir; tabii, bunlar arasında ekonomik faktörler de bulunabilir. B ve C Toplulukları birçok maksatlarla birlikte çalıştılar ve özellikle Abd Sems, şüphesiz ortak ticari çıkarlar dolayısıyla C Topluluğu ile sıkı ilişkiler koymuşa benziyor. C Topluluğu, Adi'nin kaybedilmesiyle eski Ahlaf'tır.

KUREYŞ OYMAKLARI



- 8 Oymakların bu şekilde ayrılışlarını²⁰ kabul etmenin başlıca dellilleri şunlardır: 1- Bedir Savaşı'nda Mekke tarafının başta gelenleri B ve C'dendir; el-Abbas (Haşim) tek istisnadır ve onun bu durumu da oldukça şüphelidir; çünkü adı, soyundan gelenleri yüceltmek için eklenmiş olabilir; ve Talib b. Ebi Talib'in başında bulunduğu oymak üyelerinin (savaştan) çekilmiş olduğu söylentisi de kaydedilmiştir.

¹⁹ Azraqī *ap.* Wüstenfeld, *Mekka*, i. 472 vd.

²⁰ Yine *krş.* IV.

Öte yandan Zühre ve Adî Mekkelileri hiç desteklemediler ve A Topluluğundan diğerleri de çok zayıf bir şekilde temsil edilmişlerdi. 2- Benu Haşim'e karşı²¹ boykotu bozan kişiler 'Âmir, Nevfel ve Esed'dendi; aynı zamanda Benu Mahzum'dan birinin de adı geçmektedir, şu var ki o annesi Benu Hişam'dan olduğu için muhtemelen kendi oymağı çoğunluğuna aykırı bir şekilde davrandı. 3- Hz. Muhammed'in Taif'ten dönerken kendisini korumaları için başvurduğu kimseler Zuhra, 'Âmir ve Nevfel'den olup, hiçbirisi C Topluluğundan değildi. 4- İki istisna (ki onların da şartları uygun değildi) dışında, Habeşistan'a gitmeyen üyeler veya müttelikler Haşim, el-Muttalib, Zuhra, Teym ve Adî'dendi; bu olay, yorumu tamamıyla kesin olmasa bile düşündürücüdür²².

b) Mekke'de İşlerin Denetimi

Mekke'de hemen hemen yegane hükümet teşkilatı, senato, yani *Mele* idi. Bu çeşitli oymakların başları ve ileri gelenlerinden oluşan bir meclisti. Bu meclis sadece meseleri görüşürdü ve kendisinin yürütme yetkisi yoktu. Her oymak nazari olarak bağımsızdı ve istediğini yapabiliyordu. Böylece etkili kararlar ancak oy birliği ile alınan kararlardı. Şüphesiz, başkaldıran azınlıkların icabına bakma yolları vardı. Hâşim ve el-Muttalib oymaklarının boykot edilmesi iktisâdi ve ictimai baskının nasıl yapıldığını göstermektedir.

Mekke'nin gücünün büyük bir kısmı ufak tefek rekabetleri kamu yararına yumuşak bir şekilde çözümleyecek ve ortak bir zihniyet oluşturacak önderlerin kabiliyetine bağlıydı. Ahlâf ile Mutayyebûn arasındaki kavganın niteliği buna bir örnektir; diğer bir örnek de Bedr yenilgisinden sonra şehrin savaş için hazırlanmasıdır. Bu ana meclisin yanı sıra, şüphesiz, ayrı ayrı oymakların, gerektiğinde, meseleleri tartışmak üzere yaptıkları toplantılar da vardı. Nitekim Ebû Talib, Haşim ve Muttalib'i, Hz. Muhammed'in korunması için anlaşmalarını sağlamak maksadıyla toplantıya çağırdı.

Kaynaklar, gene birtakım geleneksel hizmet ve görevleri zikretmektedir. Bunlardan bazıları şunlardır: **Nesî** (Ay takvimini güneş yılına uydurmak için hangi ayın ekleneceğine karar verme imtiyazı), **sikâye** (özellikle hacıların ihtiyacını gözönüne alarak, su sağlama işini yönetme), **rifâde** (yoksul hacıları yedirip içirme) ve **livâ** (savaşta bayrak taşıma ya da bu işi düzenleme). Bu, bugünkü anladığımız mânâ-

21 Krş. V. 3 b, aşağısı.

22 Krş. V. 2c.

da, hatta eski Yunan ve Roma'da anlaşıldığı gibi şehir yönetimiyle pek ilgili değildi. Bu hizmetler daha çok, bir kısmı en azından para kazanma fırsatları sağlayan imtiyazlardı; Sikāye ile ilgili olarak hacıların Zemzem kuyusu'nu kullanmaları karşılığında ödedikleri bir ücret vardı²³. Gene, hacılardan ve tüccarlardan türlü türlü vergiler alındığını öğrenmekteyiz; ancak bunların nasıl toplandığı açıkça belirtilmiyor.

Mekke'deki işlerde kişinin etkisi, kendi oymağı ve kişisel nitelikleri gibi iki şeye dayanıyordu. Bir oymağın gücü, bu türlü ticari bir toplulukta zenginliğin büyük ölçüde değişken olmasına, kişinin ve oymağın günlük işlerinin başarı ve kapsamına göre değişmesine rağmen, zenginliğiyle doğru orantılıydı. Miras kalan zenginlik ve iş ilişkileri kişiye bir başlangıç verebilirdi, fakat sonunda kişinin etkisi, başlıca onun ticari ve mali kurnazlık, diğer oymaklar, kabileler ve büyük güçlerin temsilcileriyle ilgili münasebetlerdeki ustalığı, oymakta kendine denk kimseleri elde etmesi ve daha geniş çevrelerde onların kendisine uymalarını sağlaması gibi kişisel niteliklerine dayanmaktaydı. Hz. Muhammed'in gençlik yıllarında, Ebu Süfyan'ın Mekke siyasetini elinde tutması, onun etkili herhangi bir görevi olmasından değil, fakat oymağı Abd Şems veya Umeyye'nin zenginlik ve öneminden ve kendisinin bu türlü kabiliyetlere sahip olmasından ötürüydü. O yıllarda önde gelen başka bir oymak da Mahzum'du. Ve onun el-Velid b. el-Mugîre ve Ebu Cehl gibi seçkin üyeleri de şehir işlerinde ileri gelen kişilerdi.

Ebu Süfyan'ın Mekke'deki mevkii ile Perikles'in Atina'daki mevkii karşılaştırmak ilgi çekici olurdu. Arap demokrasisi, Atina'dakinden daha az eşitlikçiydi. Herhangi bir Mekke oymağının her üyesi bir kişi kabul edilip, hiç kimse birden fazla sayılmazdı; ama, her nasılsa, Araplar senato toplantılarına katılacak seçkin oymak üyelerinin kimler olacağına karar vermede bir yol bulmuşlar. Mekke *mele*'i, Atina'nın *ekklesia*'sından daha bilgece ve daha sorumlu bir meclisdi. Dolayısıyla onun kararları en kötüyü daha iyi gayeymiş gibi gösterebilen aldatıcı güzel konuşmalar üzerine değil, çoğu zaman kişilerin gerçek liyakatları ve siyasetleri üzerine kurulmuştu. Öte yandan, Atinalılar elden geldiğince, ahlak ilkelerini tanıyıp ve kişiyi öncelikle doğru ve dürüst olduğu için tasvip ederken, Mekkeliler, kişinin pratik becerisi olması ve yeterli bir kılavuz olmasında daha fazla titizlik gösteriyorlardı.

23. Lammens, *Mecque*, 65.

c) Kureyş ve Arap Kabileleri

Çöl arapları arasında soyluluk ve saygınlık geniş ölçüde bir askerî güç meselesiydi. Arap kabileleri arasında üstünlük bütün adamlarını koruyabilen ve bütün kötü davranış, haksızlık ve ölümlerin öcünü almaya gücü yeten kimselere aitti. Sonraları, Kureyş'in, arapların en önce geleni olduğu ve halifelerin yalnızca onlardan seçilebileceği söylendi. Bununla birlikte, kesin şekliyle, Kureyş'in bu üstünlüğü belki daha sonraki durumların ışığında Hicret öncesi on yılı yorumlamadır. Ancak, ifadede bazı abartmalar olsa bile, Kureyş'in, batı ve merkezî batı Arabistan kabileleri arasında, yani kendilerinin yakın bir ilişki içinde bulundukları kabileler arasında başta gelen olduğu doğrudur. Bu üstünlük neye dayanmaktaydı?

Lammens, siyah kölelerden oluşan paralı ordu varsayımını, ancak delilleri zorlayarak doğru göstermeye çalışmıştır. Bu varsayımın dayanıksızlığını gösteren birtakım nedenler, ek bilgi A'da kısaca gösterilmiştir. Ne var ki, Kureyş'in birtakım siyah köleleri olduğu ve bunların bazılarını fırsat düştükçe savaşta kullandıkları doğrudur. Kureyşlilerin, öteki kabilelerden bir çok arapları Hulefa (tekili: Halif) yani müttefik olarak Mekke'ye çektikleri de doğrudur; bunların bazıları ticaretle uğraşan, bazıları da en azından daima dövüşe hazır atlı-soyguncu kimselerdi. Gene, Bedir Savaşı'na kadar, Kureyşliler arasında zengin arap tüccarları savaşı gerektiren seferlere isteksizdiler; ne var ki, onlar pek de korkak değillerdi ve herhangi bir dövüşte kendilerini gösterebilirlerdi. Hz. Ali ve Hamza'nın yiğitlikleri ile fazlaca abartılmış olmasına ve bütününü ensarın her yönüyle daha iyi askerler olmalarına rağmen, Bedir'de Müslümanlar arasındaki Kureyşliler görevlerini şerefli bir şekilde yaptılar. Bütün bunlara karşılık, Kureyş'in üstünlüğünün, insanlarındaki yiğitlik ve cesarete dayanmadığı açıktır. Onların nüfuzlarının sırrı, hasımları üzerine salabildikleri askeri güçtü. Bu, yalnız kendi askeri güçleri değil, fakat bütün müttefiklerin gücüydü. Onlar bu ittifakı ticarî teşebbüslerinin temeli üzerinde kurmuşlardı. Yemen, Suriye veya başka yerlere giden kervanlar kılavuzlar, koruyucular ve deveciler vb. gibi çok sayıda göçebe arapların hizmetlerini gerektirmekteydi. Onlar güvenlik, su ve diğer ihtiyaçları karşılamak için toprağından geçtikleri reise para öderlerdi. Böylece göçebe kabileler Mekke ticaretinden pay almış ve hangi taraftan ekmeklerine yağ sürüldüğünün farkına çabucak varmışlardı. Mekke'nin refahı kendi refahları, Mekke'nin kaybı da kendi kayıpları demekti. Birtakım çeşitli kabileler ve Mekke'nin önde

gelen kimseleri arasındaki evlilikten doğan birleşmelerle ve “Mekke”-deki birleşik hisse senedi ortaklıkları”ndan kendilerine pay verilen kabile reisleri dolayısıyla Mekke ile bağlı bu dayanışma duygusu yükseldi.

Mekkelilerin, kendileri için savaşan kimselere para ödedikleri bir bakıma doğrudur. Fakat bu kişiler hiç bir zaman ücretli askerler değillerdi. Onlar, bir İsviçre Muhafız Alayı veya Fransız Yabancı Lejyonu ile mukayese edilmemelidir. Onların hepsi, Kureyşlilerle eşit olarak ve eşit bir şekilde anlaşma ve sözleşmelere giren hür Araplardı. Esrarengiz Ehâbîş’in başları, Mekkelilere karşı sözlerini sakınmayan kimselerdi²⁴. Benu Bekir b. Abd Menat b. Kinane’den el-Berrâd bir kervana saldırdığında²⁵, –bu olay Ficar savaşına yol açmıştı– şüphesiz, bunun, Mekke siyasetine uyduğunu ve Kureyş’in kendisini destekleyeceğini bilmekteydi; fakat, herhalde, bu eylem, onun için, aslında kendi arzularının tatmini içindi ve Mekke kurallarına uymakla ilgili değildi.

Bu türlü bir ittifakı korumak için para önemliydi, fakat yalnız para yeterli değildi. Bu alıngan ve dik başlı kimseler, ancak devamlı bir incelik ve ustalıkla idare edilebilirlerdi ve bunlar da insanın kendi duygularına iyice hâkim olmasını gerektirir.

Kureyş’teki bu *hilm*, akıllı ve sabırlı devlet adamlığı idi ki, ittifaklarını devam ettirmeyi sağladı. Kureyş’in bütün hilminin kendisinde parıldadığı bu siyasi dirayet, İslam öncesi Mekke’nin göçebe komşuları üzerindeki üstünlüğünü yıllarca teminat altına alacaktır²⁶.

d) Mekke’nin Dış Siyaseti

Mekke iki büyük gücün, Bizans ve İran İmparatorluklarının ve daha zayıf bir gücün, Habeşistan veya Etyopya’nın ilgi alanıydı. Başlıca ticari sebepler bu imparatorlukların dikkatini Arabistan’a çekiyordu. Bizans her türlü lüks maddelerini doğudan talep ediyordu; fakat İran, neredeyse bütün ticaret yolları –hem Çin’den ve Hindistan’dan gelen karayolları (Hazar Denizi’nin kuzeyindeki dışında) hem de Basra Körfezi yoluyla Hindistan ve Seylan’dan gelen deniz yolları– üzerine oturmuştu ve savaşın ticareti aksatması bir yana, barış zamanında ipek ve baharatları için Bizans’a yüksek ücretler ödetiyordu.

24 Ekbilgi A, bölümler A, D, H.

25 İH, 117.

26 Lammens, *Mecque*, 81 / 177.

Geriye, batı Arabistan'dan Suriye'ye olan karayolu (ki o aynı zamanda güney-Arabistan'dan güzel kokuların getirildiği yoldu) ve Kızıldeniz yolu kaldı; ne var ki ikincisi hiçbir açık sebep olmaksızın pek fazla kullanılmamıştır²⁷.

518'den 527'ye değin Justin'in yönetiminde, 565'e kadar da imparator olarak Bizans siyasetini yürüten Justinian, batıdaki Roma topraklarını yeniden ele geçirmek istiyordu. Dolayısıyla İran'a karşı, üstelik barışı sağlamak için yılda belli bir miktar para ödeyerek, tavizkâr bir siyaset izliyordu. O, yarı bağımsız Gassani Prensini, İmparatorluğunun Suriye sınır bölgesinde, görevi sınır topraklarındaki göçebe Araplar arasında düzeni sağlamak ve Roma etkisini mümkün olduğu yerde yaymak olan bir imparatorluk beyi (phylarch'ı) yaptı. O, Hristiyanlığın, birleştirici ve Romalılaştırıcı bir unsur olarak kullanılmasını teşvik etti. O, Habeşistan'la bir çeşit karşılıklı anlaşma içindeydi. İbn İshak²⁸, can çekişen güney Arabistan krallığından Devs zu Ta'lebân adındaki bir adamın Zu Nuvas'tan nasıl kaçıp Sezar'a gittiğini; onun da kendisine doğrudan doğruya yardım etmek yerine Habeşistan Kralı'na verilmek üzere bir mektup verdiğini anlatır. Bu belki de, aşağı yukarı doğrudur; en azından Arapların, Habeşistan'la Bizans arasındaki ilişkileri nasıl anladığını gösteriyor. Justinian, kesinlikle 529 sularında Habeşistanlıların Yemen ve Güney Arabistan'ı fethetmelerini açıkça tasvip etti ve kendisi ortodox olmasına rağmen, oralarda Monofizitliği, İran'la bağlantıları olan Yahudilik ve Nesturiliğe tercih etti²⁹.

Justinian'ın ölümünden sonra bu iki imparatorluk arasındaki ilişkiler değişti ve uzun mücadeleleri son safhasına vardı. Özellikle 570 ve 575 sularında İranlılar Habeşleri Arabistan'dan çıkardı ve Başkentten sıkı sıkıya kontrol edilmemekle birlikte, İran yanlısı bir yönetim kurdu. Hire Lahmî prensleri aracılığıyla (ki onların İran yanında rolü, Gassanilerin Bizans yanlısı rolüne benzemekteydi) İranlılar, Yemen'den İran'a giden karayolunu hâkimiyetleri altına almaya çalıştılar. Ficar Savaşı ve Zu Kar muharebesi Hire'den Yemen'e giden kervanlar yüzünden çıktı. Şüphesiz bu kervanlar, Hindistan'dan ithal edilenlerden çok tütsüleri ve başka yerli ürünleri (ve belki de Habeşistan'dan bazı şeyleri) taşımaktaydı. Bununla bir-

27 Fakat bk. yine G.F. Hourani, *Arab Seafaring in the Indian Ocean*, Princeton, 1951, s. 43 vd.

28 İH, 25.

29 Krş. A. Vasiliev, *Justin the First*, Cambridge, U.S.A., 1950, 283-99.

likte, Mekke'nin devamlı refahını gözönünde tutarsak, ticaretin çoğunun hâlâ güney sahil yolundan yapıldığını söyleyebiliriz; nitekim İranlılar Batıya giden bu yola hakim olmak için yeterli bir güce sahip değiller.

Bu devler mücadelesinde Mekke'nin tavrı ne idi? Ne türlü bir siyaset benimsemeliydi? Belki de Bizans ile aralarında bir dostluk geleneği vardı. İbn Kuteybe'nin işaret ettiği üzere, Huzaa'ya karşı Sezar'ın Kusay'a yardım etmesi ilgi çekicidir³⁰. Eğer bu, Kusay'ın Gassanilerden veya diğer Roma müttefiklerinden yardım alması anlamında yorumlanırsa, bu pekala doğru olabilir. Kusay'ın gerçekten, Suriye sınırı bölgesinde yaşayan ve böylece muhtemelen Bizans nüfuzu altında bulunan Hristiyan bir kabile Benu Uzra ile bağlantıları vardı. Kusay'ın Mekke'yi alması belki de Suriye ile Mekke arasındaki ticaretin gelişmesiyle sıkı sıkıya bağlıydı. Kusay'dan sonra bir süre Yemen-Mekke yolu, esas itibarıyla Yemenlilerin elinde kalmışa benziyor; Fudul Antlaşmasının oluşması (yaklaşık olarak 580) sırasında bir Yemenli tüccar Mekke'ye mal getirmekteydi. Mekke, böylece, esas itibarıyla kuzey ticaretiyle ilgilenmekte idiyse, Bizans ve onun müttefikleriyle iyi geçinmek gerekti.

Habeşlerin Yemen'i fethi, Bizans ile Habeşistan arasındaki dostça ilişkiler bakımından Mekkelilerin işlerini kolaylaştırmış olmalıydı. Mekkelilerin ticaretlerini geniş ölçüde geliştirmeleri ve kendi kervanlarını dört bir yana göndermeleri, belki de bu nisbî barış döneminde olmuştur. Rivayete göre 'Abd Menâf'ın dört oğlundan 'Abd Şems Habeşistan'la, Haşim Suriye ile, el-Muttalib Yemen'le, Nevfel de Irak'la ilişkiler kurmaya çalıştı. Mahzum oymağı da güney Arabistan'la olan ticaretten bir hisse almış; en azından sonraları bu ticaretle ilgilenmiş olmalıdır³¹. Ne var ki, işgalin sonuna doğru, görünüşteki maksadı Ka'be'yi yıkmak ve onun yerine Arapların güneydeki kendi tapınağını haccetmelerini sağlamak olan genel vali Ebrehe'nin Mekke'ye bir sefer düzenlemesi yüzünden Habeşistan'la ilişkiler bozulmuş olmalıydı³². Burada ticari menfaatlar ile dini olanın karışmış bulunduğu varsayılabilir. Ebrehe, Habeşilerle Bedeviler arasında bile aracı olarak iyi kâr elde edebilen Mekkelilerin büyüyen ticari başarıları karşısında belki de dehşete düşmüştü. Ebrehe, "Mekke

30 *Ma'ârif*, 313.4 dipnotundan; krş. Lammens, *Mecque*, 269.

31 Krş. WW, 61; yine Lammens, *Mecque*, 201-297.

32 Krş. EI(2), 'Abraha' mad., burada onun başlangıçta müstakil bir kral olduğu söylenmektedir.

- 14 düzeni” diye adlandırılabilir bir düzende Mekke çevresindeki kutsal bölgenin oynadığı önemli rolün farkındaydı. Bir tapınak hazinesi de varolabilirdi³³. Mekke'nin zenginliği ve gücü azaltılmış olsaydı, Mekke tapınağı yıkılmış ve yerine çöl arapları arasında perakende bir ticaret merkezi olarak bir başkası kurulmuş olurdu.

İbn İshak, Ebrehe'nin bu seferi sırasında 'Abd el-Muttalib'in onunla nasıl görüşüp konuştuğu hakkında bir rivayeti kaydeder³⁴. Söz gelişi, o zaman 'Abd el-Muttalib'in Kureyş'in seyyid'i ve Kebir'i olduğu ifadesi gibi hikâyenin bazı yönleri Haşimoğullarını yüceltmek arzusundan gelmekteyse de, her halde görüşme olayı gerçeğe uygun bir şekilde anlatılmaktadır. Ancak, bu, (Du'il ve Huzayl kabileleriyle birlikte) Kureyş'ten küçük bir topluluğun bir hareketi olarak yorumlanmalıdır; esas itibarıyla Kureyş'in önemli bir bölümü bundan uzak kalmıştır. Eğer öyleyse, Abd el-Muttalib, belki de Kureyş içindeki Abd Şems, Nevfel ve Mahzumoğulları gibi kendisine düşman olan oymaklara karşı Habeşistan'dan yardım getirmeye çalışıyordu. Bunlardan ilk ikisinin daha önceleri Hâşim ve 'Abd el-Muttalib'in elinde bulunan Suriye ve Yemen ticaretinin büyük bir kısmını ellerine geçirmiş oldukları anlaşıyor. Abd el-Muttalib'in Habeşistan yanlısı siyasetine karşı daha zengin oymaklar kendi çıkarlarına daha uygun olan tarafsızlık siyasetini gütmekteydiler. Ebrehe, Abd el-Muttalib'in tekliflerini kabul mü, yoksa onu yeteri kadar güçlü görmeyip red mi etti, pek bilemiyoruz. Her ne ise, Habeş ordusu belki de vebâdan telef olduğu için sefer hiçbir sonuç vermedi.

İran'ın güney Arabistan'ı almasından sonra tarafsızlık Mekke için daha da zorunluydu. Ancak, unutulmamalıdır ki, bu fetih deniz yoluyla yapılan bir seferin sonucu olup, bundan ötürü de ele geçirilen eyalete tam hakim olunmuş değildi; kaldı ki, Arabistan'ın geriye kalan kısımları da İranlıların kontrolünde bulunmuyordu. Mekkeliler bu durumu iyi değerlendirip, güçlerini arttırmışa benziyorlar. Yaklaşık olarak Habeşilerin kovulmasından kısa bir süre sonra başlayan Ficar Savaşı, Taif yolu ile Hîre'den Yemen'e giden bir kervana Mekke'nin bir müttetikince yapılan kışkırtılmamış bir saldırının sonucuydu³⁵. Bu iktisadi bir ifadeyle, Mekkelilerin ya yolu tamamıyla kapatmaya çalışmaları ya da bir bakıma orada söz sahibi olmak iste-

33 Krş. Ta'if'teki, WW, 384.

34 IH, 33 vd.

35 IH, 118.

meleri anlamına gelir. Görünüşe göre savaşta başarılı oldukları için herhalde amaçlarına da ulaşılar.

- 15 Bu durumda, yukarıda sözü geçen Fudul Antlaşması (ittifakı) yeni bir önem kazanmaktadır. Gösterilen sebep, yani bir sehmînin Yemenli bir tüccardan aldığı malların parasını ödemeyi reddetmesi ve bu olayın geniş tepkileri, siyasette önemli yeni bir eğilimin belirmiş olduğunu gösteriyor. Bu, kısaca, daha zengin oymakların, Yemenlileri güney ticaretinin dışında bırakıp onu tamamıyla kendi ellerinde tutmak için yaptıkları bir girişimin son noktasıydı. Dolayısıyla Haşimoğulları ve antlaşmayı oluşturan öteki oymakların tepkisi tabii görülebilir. Bu oymaklar kervanlarını Yemen'e gönderecek kadar ekonomik yönden güçlü değillerdi; ancak -tahmin edebiliriz ki- Yemenli tacirlerle yapılan alış-verişlerinden birşeyler kazanmaktaydılar. Eğer Yemen'e giden kervanlar Abd Şems ve Mahzum gibi oymaklarca tamamıyla kontrol altında tutulsaydı, o zaman, küçük oymaklar, ticaretlerinin oldukça büyük bir kısmını kaybedecek ve belki de kuzeye, Suriye'ye taşıyacakları malları da olmayacaktı. Aksi takdirde, onlar daha zengin tüccarların ileri sürdüğü şartlar altında kervanlara katılmaya kabul edilecekler ve bu da onlara yok denecek kadar az bir kazanç sağlayacaktı.

Lammens'in açıkladığı üzere, Osman b. el-Huveyrîs olayı, Mekkelî'nin tarafsızlık siyasetini tasvir etmeye yardım ediyor³⁶. Osman, Bizanslılar veya onların temsilcileriyle görüşmeler yaptı ve bir yardım va'di aldı. Kaynaklar, her ne kadar Osman'ın Mekke Kralı olmak istediğini söylüyorlarsa da, şüphesiz, Bizanslıların zihninde Gassani Prensiğine benzer bir şey vardı. Bu, İran'ın güneyi almasına karşı Bizans tepkisinin bir kısmıydı. Osman, şüphesiz, Lammens'in işaret ettiği gibi, tabii ki böyle bir arzuyu açıkça söyleyemezdi; o, Bizans'ın, kendilerine birtakım armağanlar sunulmadıkça sınırları kapatacağını ve kendisini de bu armağanları toplamak üzere görevlendirdiğini söyleyecekti. Bununla birlikte, Lammens'in, Osman'ın Umeyye ve Mahzum'un ileri gelenlerini kendi planı lehine kazandığı ifadesi, onların buna karşı olduklarının zikredilmemesi keyfiyetine dayanan bir kişisel varsayım gibi gözüküyor. Açıktır ki, Osman'ın planını suya düşüren beklenmedik davranış, kendi oymağı Esed'den el-Esved b. el-Muttalib Ebu Zem'a'nın, onun krallık isteğini açığa vurmasıydı. Zengin sermaye sahipleri bu plan uyarınca Osman'ın özel bir ehemmiyeti olan mevkiyi elde etmesine tabii olarak karşı olacaklardı; fa-

36 *Mecque*, 270-9 / 366-75.

- 16 kat onlar, şüphesiz, tarafsızlık siyasetinden ayrılmayı akılsızlık olarak nitelediler ve belki de taşıdıkları mallara Bizanslıların talebi dolayısıyla kendi durumlarının ne kadar güçlü olduğunun farkına vardılar. (Bizansın tekliflerini reddetme, birkaç kişinin geçici olarak hapsedilmelerinin dışında Mekke için hiç bir ciddi sonuç vermedi). Bu durumda, Umeyye ve Mahzum, Osman'a karşı tarafın liderleri olarak gelselerdi, bu Esed'in de üye olduğu Fudul antlaşmasını canlandırabilirdi. Esed'den bir kişinin önderlik yapmasını sağlamakla bu türlü tepkilerden kaçınıldı. Lammens'in yaptığı gibi, el-Esved'in tamamıyla kişisel kıskançlıkla hareket ettiğini sanmak, doğru değildir; o, besbelli, oldukça zengin bir adamdı, dolayısıyla, Bizanslılarla daha yakın ilişkiler kurmak siyasetine belki de genel olarak karşıydı³⁷.

Bu olay, Ficar Savaşı'ndan sonra oldu; nitekim, Osman b. el-Huveyris de onda rol oynamıştı. Böylece biz, Hz. Muhammed'in peygamberlik çağrısının aşağı yukarı ilk yirmi yılına gelmiş oluyoruz ki, bu yıllarda, iki büyük imparatorluk arasında çetin savaşlar Mekkeliler bakımından tarafsızlığın önemini vurgular. Belgelerimizin azlığından ötürü, Mekke siyaseti üzerine söylenenlerin çoğu, tahmine dayanmaktadır. Ancak, ayrıntıların çoğu yanlış bile olsa, genel görünüm doğrudur sanıyorum. Hz. Muhammed, yüksek seviyede işlerle uluslararası siyasetin içinden çıkılmaz bir şekilde karışmış olduğu bir dünyada olgunluk çağına geldi.

3. TOPLUMSAL VE AHLAKİ ÇEVRE

a) Kabile Dayanışması ve Ferdiyetçilik

Çöl şartlarında yaşamayı sürdürmek için kabile dayanışması bir zorunluluktur. Kişi, hem tabiatın güçlerine hem de hasım kimselere karşı başkalarının yardımına gerek duyar. Şüphesiz, kabile kümeleşmeleri, çölde doğmadı; insanlar çölde yaşamaya başlamadan önce de vardı. Ancak, çöl şartları, dayanışmanın önemini kesinlikle artırdı. Bir noktaya değin topluluk ne kadar büyükse, o kadar daha güçlü, böylece de daha başarılı olur. Fakat belli bir noktadan sonra topluluğun bir birlik olarak hareketi güçtür; böylece de onun bir dağılma eğilimi vardır. Nitekim, kabileler sürekli varlıklar olmayıp, ya devamlı olarak çoğalan ve dağılan ya da yavaş yavaş küçülen topluluk-

37 Kırş. al-Fasî ap. Wüst., Mekka, ii. 143 vd.

- 17 lardır. Buna Mekke oymaklarından örnekler verilebilir. Kabile, oymak veya ailenin Arapça'daki yaygın adı, "Benu Fulân" yani "Fulanın oğulları" veya "Falanca kişiler"dir. ('Benu' genellikle 'B'. şeklinde kısaltılır.) Mekke tarihinin bir döneminde Benu 'Abd Menâf'ı çok işitiyoruz; fakat bir süre sonra oymak gelişip kollara ayrılınca, bu deyim kullanılmaz oluyor ve biz onun yerine 'Benu 'Abd Şems', 'Benu Hâşim' ve benzerlerini duyuyoruz ki, burada 'Abd Şems ve Hâşim, 'Abd Menâf'ın oğullarıdır. Arabistan'da en kanlı savaşlardan bazıları da, şüphesiz, sınırlı bir yaşama alanını (Lebensraum) paylaşma zorunda kaldıkları için akraba oymaklar arasında olmuştur.

Her ana kabile, başka deyişle birinci sınıf kabile ötekilerden bağımsızdı ve siyasi üstünlük tanımazdı. Bundan ötürü, çoğu zaman, kendisini herhangi bir komşu kabile ile savaşta bulabilirdi. Bu durumda, bir insanın "eli herkese karşı ve herkesin eli ona karşı olacaktır"; bir kabilenin güvenliği ve hatta varlığı bile onun savaşçı gücüne dayanmaktadır³⁸. Sürüleri yağmalamak Araplar için 'ulusal bir spor' olduğundan onlar ancak kuvvetle emniyet içinde tutulabilirdi.

Kan davaları, kabile dayanışmasının önemini göstermektedir. Bu, suçun kolayca ve sorumsuzca işlenmesini önlemek için ilkel bir yöntemdir fakat yeni buluşlar bir yana, çöl yaşamı şartları bakımından belki tek yöntemdir. Kâtilin kabilesi, onun fiilinden sorumlu tutulur, işlediğinin cezası da 'kisas' (hayata karşı hayat)tır. İnsanın, gerekenden daha fazla ceza istemek şeklindeki tabii eğilimi dışında, bu, kabileleri birbirine denk güçte tutmanın basit bir yöntemidir³⁹.

Kabile, erkek ya da kadın soyundan gelen akrabalık üzerine kurulmuştur; İslam'ın doğuşundan önce bunlardan ikincisi daha yaygınmış gibi görünüyor. Gene, 'sun'i dayanışma' denebilecek ya **Hılf** (ittifak, antlaşma) ya da **Ciwār** (resmî koruma teminatı) yoluyla ortaya çıkan bir şey vardı. Birçok bakımdan **halîf** ve **cār** (müttefik ve korunan komşu), kabile veya oymağın üyesi gibi muamele görürdü. **Hılf** veya **Tahâlûf**, eşit kimseler arasında olabilir; ne var ki, zayıf bir küme varlığını sürdürebilmek için kuvvetli bir kabilenin üyesi olurdu⁴⁰.

Kabile ya da kabileler birliği en yüksek siyasi birim olmakla birlikte, aynı zamanda Arapların bir bakıma bir birlik oldukları ger-

38 Gen. xvi. 12.

39 Krş. Austin Kennett, *Bedouin Justice*, Cambridge, 1925, s. 27, 75.

40 Krş. Goldziher, MS, i. 63-69.

- 18 çeğinin bilinci de vardı. Bu birlik, ortak bir dil (lehce farklarına rağmen), ortak bir şiir geleneği, bazı ortak görenek ve düşünceler ve bir ortak soya dayanmaktaydı. Grekler ve **barbaroi** arasında olduğu gibi 'Arab ve 'Acem, yani Araplar ve yabancılar ayrımının asıl temeli belki de dildir. Suriye ve Arap çölleri bu birliğin coğrafi temeliydi ve aslında 'Arab' kelimesi, çoğu zaman **göçebeler** (bedevi) anlamına gelir. Doğrusunu söylemek gerekirse, ortak soy iki atanın birisinden ya Adnan ya da Kahtan'dan gelmekteydi; fakat bu iki topluluk da birbirine karışmıştı. Bazı Batılı bilginlerin (belki de aşırı şüphecilikle) ileri sürdükleri gibi, ortak soy uydurma da olsa, bu inancın varlığı bile bir türlü birliğin tanındığını gösterir. Bu, Arapların bir tek halk olarak, dolayısıyla diğer halklardan farklılıkları (ve onlardan üstünlüğü) anlayışı, Hz. Muhammed'in Medine döneminde çok önem kazandı; çünkü O, İslam'dan önceki çağların hiçbir büyük önderinin erişemediği, Araplar arasındaki büyük siyasi birliği gördü.

Yukarıda ana hatlarıyla belirtilen kabile dayanışması ilkeleri, genel olarak Mekke şehir topluluğuna uygulandı. Ne var ki, Hz. Muhammed'in zamanına değin, etkili birim, bir bütün olarak Kureyş değil, ayrı ayrı oymaklardı. Kişinin kendisinin ve malının güvenliği, hâlâ kendi oymağının hırsızlık ve katlin öcünü almaya hazır olmasına bağlıydı. Oymak başının izni olmadan bir adama dokunmak düşmanlığa yol açabilirdi; aynı şey Hz. Muhammed'in kaldığı ilk birkaç yıl süresinde Medine için de doğrudur. Bu yüzden, Hz. Muhammed, muhalefete rağmen, Benu Hâşim'in kendisini korumaya hazır oldukları sürece Mekke'de İslam'a çağrıya devam etti. Mekke'de yaşamak isteyen bir kabilenin üyesi –ki bu durumda olanlar çoktu– Kureyş'ten ileri gelen bir kişinin veya önemli bir ailenin halifi yani antlaşmalısı olmak zorunda kalırdı. Kureyş'in üstünlük duygusu gözönünde tutulursa, bu bir türlü aşâğılık duygusunu gösterir.

- Bununla birlikte kabile dayanışması, hiç de mutlak değildi. Kabile üyeleri robot olmayıp, fakat insanlar bencillığe –ki Lammens buna ferdiyetçilik diyor-⁴¹ mütemayil oldukları için, bazan kendi çıkarlarını kabile çıkarları üzerinde tutarlarsa bu da tabii olur. Böylece her zaman birtakım 'bayağı' kimseler vardı ki, bunlar, kabileye neye malolacağını düşünmeksizin başlarını belaya sokmaktaydılar. Dolayısıyla kabileleri de kendilerine sahip çıkmazdı. Böyle bir kimse *hali*^c diye tanınırdı.

41 Berceau, 187 vd.

Kabile dayanışması en seçkin kimselerin hareketlerini kontrol altında tuttuğu halde, şairleri gözönüne alarak hüküm verilebilirse, düşüncelerinde bir çeşit ferdîyetçilik kendini göstermeye başladı. Böylece, görebildiğimiz kadarıyla, kişi, kabile şerefini ve kendisinin ondaki payını düşünmekle tatmin oluyordu. Kişinin, kabileden ayrı olarak varlığının bilincine varma ve bunun sonucu, ölümde tek başına kalması meselesinin bilinci gittikçe artıyordu. İnsan sonunda ne olacaktı? Ölüm son muydu?

Ferdîyetçilik eğilimi ve kabile dayanışmasından uzaklaşma, Mekke'de ticari hayat şartlarıncı beslenmişti. Her ne kadar, kamu düzeni oymak düzenine dayanıyorduydu da, genelde tek bir aile ve hatta kişi bakmakla yükümlü olduğu kimselerle birlikte tutarlı bir birim oluşturabilirdi. Böylece, çoğu zaman kişilerin kendi oymaklarına aykırı davrandıklarını görüyoruz. Ebu Leheb, Hz. Muhammed'e karşı, Haşimoğullarının çoğundan farklı bir davranışı benimsedi. Osman b. el-Huveyris'e karşı hareket de kendi oymağından gelmişti. Hz. Muhammed'in ilk sahabileri, oymaklarının ve hatta ana-babalarının karşı olmasına rağmen Müslüman oldular. İş ortaklığı bâzan oymak bağlarını koparmış gözüküyor.

Aynı zamanda, Mekke'de ilgi çekici yeni bir görünüş vardı; bu da ortak maddi çıkarlar üzerine kurulan bir birlik, duygu ve düşüncesinin ortaya çıkışıydı. Hepsinin Kureyş'ten olmaları gerçeğinden daha çok, Ahlâf ve Mutayyebûn'un aralarındaki kavgaya yol açan buydu. Bedir yenilgisinden sonra düşmanlıkların unutulmasına ve "ortaklaşa bir yönetim" in oluşmasına yol açan yine buydu. Bunun önemi, kan yoluyla olan akrabalık bağını zayıflatması ve yeni bir tabanda daha geniş bir birliğin kurulması fırsatını ortaya koyuşudur.

Eğer İslam'ın doğuşuyla ilgili bir iktisadi değişme arayacaksak, bakmamız gereken nokta budur. (Bu 'ilgiyle', dinin ve ideolojinin tamamıyla iktisadi faktörlere bağlı olduğu şeklindeki Marxist düşünceden esas itibarıyla farklı bir şey anlaşılmalıdır.) Mekke'nin zenginlik ve güce erişmesinde bir göçebe iktisadından ticari ve kapitalist iktisada doğru bir hareket vardı. Bununla birlikte, Hz. Muhammed'in gününe değin, topluluğun dinî, zihni, ahlaki ve ictimai davranışlarını yeniden düzenleme görülmez. Bunlar hâlâ, büyük bir kesimiyle, bir göçebe topluluğa uygun davranışlardı. Hz. Muhammed'in ve çağdaşlarından bazılarının duyduğu gerilim, şüphesiz, sonuç itibarıyla bilinçli davranışları ve yaşayışlarının iktisadi tabanı arasındaki bu

karşıtlıktan ileri gelmekte idi. Genel siyasi havadaki bu sıkıntıdan daha geniş olarak ileride söz etmemiz gerekecek.

b) Üstün Ahlak Anlayışı

Çöl araplarınca üstün ahlak, Goldziher'in kullanımına uygun olarak *muruvva* veya yiğitlik diye adlandırılabilir. R.A. Nicholson'-ın gayet iyi tasvir ettiği üzere, o, 'kavgada cesaret, felaket ânında sabır, öc almada ısrarlılık, zayıfı koruma, kuvvetliye karşı koyma'dır. Bunlar, gerçekte bir kabilenin çölde varlığını sürdürmede başarılı olması için gerekli meziyetlerdir. Cesaret, tamamıyla bizim anladığımız şekilde anlaşılmazdı. Arap, düşüncesizce tehlikeye atılmazdı; kanı tepesine sıçramadıkça mümkün olduğu kadar bu gibi tehlikelerden sakınırdı; çöl yaşayışı, başka bir şey eklemekten dahi, kendiliğinden, oldukça tehlikelidir. Bu, belki de, öc almada ısrar etmenin niçin bir fazilet sayıldığını açıklamaktadır. Birçok durumlarda, uyuyan köpekleri uyandırmamak daha kolay olabilir, fakat bu bir zayıflık belirtisi olabilir ve buna bağlı olarak kabilenin sayı bakımından gücünü azaltabilir. Kuvvetliye karşı koyma, sürekli varlığın askerî güce dayandığı gerçeğinin bir görünümüdür. Bununla birlikte, güçlü, zayıf onun üstünlüğünü tanıdığı zaman, zayıfı korumaya hazırdır; bu, bir bakıma, tabiat kuvvetlerine karşı insani bir işbirliğidir ve güçlü kabileyi daha da güçlendirmeye yarar.

Cömertlik ve konukseverlik, çölde büyük çapta imrenilen şeylerdi ve hâlâ da Arapların önemli meziyetleridir. Çadırının önündeki büyük bir kül yığını, reisin yüksek bir fazilet işaretiydi; çünkü bu onun birçok konuk ağırladığı anlamına gelirdi. Böyle bir gelenek, kişinin kısmen, tabiatın sertliği karşısında hemcinslerinin yardımına ihtiyaç duymasından ötürüydü; ama belki de, daha başka sebepleri de vardır. Sözgelisi, yoksul bir kadının yoldan geçen bir yabancıya yemek vermek için geçimini sağladığı tek devesini kesmesi örneğinde olduğu gibi aşırı bir israfı varsa bile, cömertliğe imrenilirdi. Belki de, az bulunan şeylerin bu gelişigüzel ve savruk kullanılışında, şairlerin alabildiğine içki içip bununla da övünmelerine benzer bir şey var. Bu şeylerde, "yarını düşünmeme" faziletinin belirtilerini mi görmemiz gerekir? Çölde bütün korkunç felaket ihtimallerini düşünüp onların hepsine karşı korunmaya çalışılırsa, insan belki kafayı oynatır, ya telef olur ya çölü terkeder ya da daha güçlü bir kabileye sığınmak durumunda kalır. Belirsiz, beklenmedik ve tamamıyla düzensiz şartlardan ötürü, çölde, "düşünme" ile gerçekleştirilemeyecek birçok şey

vardır. Kaygılar ortasında bir dereceye kadar kaygısız olmak daha akıllıca bir davranıştır, bu yüzden ona şüphesiz çok imrenilirdi.

Sadakat ve doğruluk da önemli erdemlerdi. İdeal olarak kişi, kabileden biri yardım istediği zaman, yardıma koşmaya hazır olmalı; olayı incelemeye koyulmaksızın hemen harekete geçmelidir. Aynı şekilde, kişi kabile ileri gelenlerinin düşüncelerine katılmasa bile kabile ile birlikte hareket etmelidir. Gene, her ne kadar kişiler başka kabilelerin mallarını ellerinden almada vicdan azabı duymazlarsa da, genellikle emanete sadakat gösterirlerdi. En meşhur örneklerden birisi, as-Samav'al b. Adiye'dir ki, oğlunun, İmr al-Kays'in kendisine emanet ettiği silahları etrafını saranlara teslim etmektense, öldürülmesine göz yummuştur. Bu, belki, kişinin, bir anlaşma neticesi, sözde yapmacık bir dayanışma halinde olduğu kimselere karşı kabile içinde beklenen sadakatin bir uzantısı gibi görülebilir.

Kabilelerin kendi başlarına buyruk olmalarından ötürü, çölde, herkesin boyun eğeceği bir hukuk mevcut değildi. Oldukça güçlü ve akıllı bir idarecinin bulunduğu veya idarecinin silah ve donatımda (tüfek ve deveye karşı uçak ve motorlu savaş araçları gibi) tamamıyla üstünlüğe sahip olduğu yerler hariç, uçsuz bucaksız Arabistan ve Suriye bozkırlarında düzen ve güvenliği sağlamak gerçekten imkânsızdır. Araplar arasında ne İslam'dan önce ne de sonra soyut bir hukuk kavramı gelişti; eski Yunanın etkileri bile İslam ilahiyatına bunu sokamadı. Müslümanlar, üstün bir dünya hukuku yerine, evreni yöneten Tanrı'nın, vahyedilmiş buyruklarında ifadesini bulan iradesini düşünürler. Hukukun ve doğru ve yanlışın soyut düşüncesinin yerini önce kabilenin ondan sonra da kişinin şerefi olmak üzere, bir dereceye kadar *şeref* kavramı almaktadır; konuksever ve güvenilir olma, kişinin şerefliliğinin, cimrilik ve korkaklık ise şerefsizliğinin belirtileriydi. Şerefi muhafaza ve tescil eden kamuoyu idi. Hatta, şairlerin tasvir edip yansıttıkları gibi, bunun belli bir gücü vardı ve sorumlu kimseler kendilerini veya kabilelerini itibardan düşürecek hareketlerden kaçınırlardı. Eski şiirlerin büyük bir kısmı, kişinin kendi kabilesinin saygınlık ve erdemlerinin övgüsü, öteki kabilelerin de kusur ve ayıplarının yergisiyle doludur.

Muruvva ülküsü, Araplar arasında önemli bir rol oynardı. Onlar, bir dereceye kadar bunu gerçekleştirenlere ve buna ulaşmayı amaç edinen ailelere saygı duyarlardı. Otorite, büyük ölçüde kişiye gösterilen saygıya dayanıyordu ve bu da, onun şahsî nitelikleri ve yiğitlik derecesine bağlıydı. Açık sebeplerle Araplar arasında büyük oğlun,

babanın yerine geçmesiyle ilgili hiçbir kural yoktu; bir reisin en büyük oğlu, babasının ölümü sırasında henüz tecrübesiz ise (ki, sık sık vaki olduğu üzere), kabile böyle bir kimseyi reis yapıp kendi varlığını tehlikeye sokamazdı. Reisin hikmet ve sağlam hüküm sahibi olması gerekirdi ki, böylece o çoğu zaman ileri gelen ailenin en saygıya değer erkeğiydi. Bu konuda, ahlak yüceliği ve onun yeri hakkındaki görüş birliğine varmadaki anlayışlarına gelince, Araplar, her ferdin kişi olarak eşitliğini tanımaya en uygun gelen, eşitlikle aristokrasiyi bir araya getirmeyi başarmışlardır.

A.J. Toynbee'nin, göçebelik üzerine ilgi çekici yazısında dediği gibi o, üstün bir kudrettir. Göçebelik, büyük baş hayvanlar ancak orada yetiştirilebileceği için, zirai yaşayıştan sonra gelir. Ve şimdi, kuraklık belki aralıklarla kendini gösterince, vahadaki yaşayışı oldukça güçleştirmiş, bozkırdakini ise daha çok güçleştirmiştir. Göçebe kültürünün yaşlı ve ileri gelenleri ise, yalnız ikinci dereceden erzaklarını değil, bütün geçimliklerini oradan sağlamak için inat edercesine bozkıra dönerler ve bu iklim şartlarında hem avcı hem de çiftçi bozkırdaki yaşayışın dayanılmaz bir yaşayış olduğunu görür⁴².

Bütün bunda tabii bir seçme süreci vardır. Başlangıçta, göçebe yaşama tarzına atılanlar, belki sadece maceraperest ve hürriyet aşkı gibi niteliklerle tanınmış belli kimselerdi. Sonra var olmak için yapılan şiddetli mücadele, yalnızca fiziki değil, aynı zamanda ahlaki nitelikler esasına dayanan bir seçime götürür. Çöl yaşayışında, başarı için yüksek düzeyde bir dayanışmaya gerek vardır; bu da kişiliğe yüksek düzeyde bir saygı duymaya ve insan değerini takdire bağlıdır. Çölün kızgın ateşinde aşağılık davranış ve eylemlerin tortusu yanar ve geriye bir yüksek ahlaklılığın bir yüce düsturu ve insanlararası münasebetler geleneğinin ve yüksek düzeydeki insan yüceliğinin saf altını kalır. Bu kitapta ileri sürülen görüşlerden biri, İslam'ın büyüklüğünün, geniş ölçüde bu unsurun bazı tektanrıci Yahudi-Hristiyan anlayışlarıyla kaynaşıp birleşmesinden ileri geldiğidir.

4. DİNİ VE ZİHNİ ORTAM

a) Eski Dinin Çöküşü

Eski Arap dini üzerinde İngilizce'de en iyi yazı Nöldeke'nin *Encyclopedia of Religion and Ethics*'deki "Eski Araplar" başlıklı makale-

⁴² *Study of History*, iii. 7-22, özellikle 13 vd.

sidir. J. Wellhausen'in, İbn el-Kelbî'nin⁴³ *Kitâb el-Esnâm*'ına dayanan *Reste Arabischen Heidentums* yazısı da genel bir kabul görmüştür. H. Lammens, *Le Culte des Bétyles et les processions religieuses chez les Arabes Préislamites*⁴⁴'de bazı eklemeler ve düzeltmeler yapar. Dietlef Nielsen'in⁴⁵ çelişkili görüşleri genellikle kabul edilmemiştir. Bunlar, çok sayıda Tanrı ve Tanrıçalar ve onlara tapınma ile ilgili merasimler hakkında bilinen şeyleri nakleder. Bilgimiz bölük pörçük olup, İslami kaynaklardan geldiği için kitabeler dışında tahmine yeteri kadar fırsat verilmektedir. Eski putperest inancın, Hz. Muhammed'in gününde bir bakıma etkisiz olduğu genellikle kabul edildiğinden, bu meseleler burada ayrıntılarıyla ele alınmamıştır.

Bu din (inanç) uzun bir gelişmenin sonucuydu. Başlangıçta kendilerine tapınılan şeyler arasında en bellileri, taşlar ve ağaçlardı. Bunlar bazan kutsal varlıklar değil de, onların evleri ya da barındıkları yerler olarak kabul edilirdi. Daha sonraları belki de yabancı etkenler nedeniyle onlara soyut nitelikler atfedilmiş ve kendilerinin ilahi varlıklarla ilgili oldukları düşünülmüştür. Belki de aslında onlar, tarım topluluklarının tanrıları oldukları için göçebelerin onlara ciddiyle inanmadıkları gözüküyor⁴⁶. Mekke'de Hz. Muhammed'e karşı olma durumu gözönüne alınırsa, oradaki bazı küçük toplulukların, bilhassa bazı dinî merasimlerle ilişkisi olanların biraz daha üstün inançlara sahip oldukları düşünülebilir. Öbür yandan, Mekke içinde ve yöresindeki kutsal yerlere yapılan ziyaretler gibi fiiller devam etmekteydi; *Harem* yani Mekke'nin kutsal çevresi saygı görüyordu; ancak Ficar Savaşı sırasındaki tecavüzler, muhtemel olarak eksilen inancın belirtileridir. Mekke şehir devletinin buhranlı günlerinde, Ebu Sufyân, el-Lât ve el-'Uzza tanrıçalarını Uhud'da Müslümanlarla yapılan savaşa götürdü; bu, Yahudilerin Kutsal Sandıklarını savaşa birlikte götürmelerini hatırlatıyor ve Arabistan'daki puta tapıcı inanış kalıntılarının şimdi sihir seviyesinde olduğunu gösteriyor. Bu yönden düşünülürse, eski törenlerin çoğu, o güne kadar gelmişe benzer, ancak onlar din olmaktan ziyade bâtil inançlar olarak kabul edilmelidir.

43 İbn al-Kalbî, H.S. Nyberg tarafından daha fazla üzerinde durulmuştur, *ΔΡΑΓΜΑ Martino P. Nilsson Dedicatum*, Lund, 1939, s. 346-66.

44 *Arabie*, 101-79

45 Bk. onun *Handbuch der altarabischen Altertumskunde*, i.

46 Krş. Barton, *Semitic and Hamitic Origins*.

b) Kabile İnsancılığı

Eski dinin karşısında, “Kabile insancılığı” denebilecek şey vardı. Her nekadar çöküntü halinde ise de, bu, Hz. Muhammed’in günündeki Arapların etkili dini idi. Cahiliyye şairlerinde bulduğumuz din de budur. Şairlere göre yaşamaya anlam veren şey, iyi iş ve davranışları yiğitlik ve cömertliği ile övünen bir kabileye mensup olmak ve kişi olarak da bu gibi şeylerden nasibini almaktı. Bu bakış açısından insan yüceliğinin eylemde gerçekleşmesi, başlıbaşına bir amaçtır ve aynı zamanda, genellikle yaşamının bir başka büyük amacı olan kabilenin varlığını sürdürmesine katkıda bulunur. Bu, başlıca insani değerler, erdemli veya yiğitçe davranma anlamında önem kazandığı için, insancılıktır. Şu var ki, bu, kişiden ziyade kabileyi bu değerlerin odak noktası olarak düşündüğü için çağdaş insancılıktan farklıdır. Üçüncü bölümde göreceğimiz gibi, Kur’an’ın ilk sûrelerinde eski putperestliğe hücum edilmemekle birlikte, bu insancılığa dinî yönü bakımından karşı konulmaktadır. Bununla birlikte, Kur’an’ın genelde saygı gösterdiği insancılığın ahlâkî yönü, yani ahlâk ülküsü, bundan ayrı tutulmalıdır.

- Kabilenin şeref ve yüceliğine inanmak, kabile yaşayışının ana kaynağı olmasına rağmen, bu dikkate alınmaya değer inancın fikrî bir zemini vardı. Arapların kaderciliği meşhurdu ama öyle görünüyor ki, bu sınırlı bir kadercilikti. İnsanın bütün fiillerinin önceden takdir edildiğine inanmadıkları, fakat hayatın bazı yönlerinin tespit edildiğine inanmış oldukları gözüküyor. Başka bir yerde öne sürdüğüm gibi, ahkâmla ilgili bazı hadislerde İslam öncesi fikirleri islami bir görünüş içinde görmekteyiz⁴⁷; ki bilhassa daha önceleri, zaman veya kadere atfedilen şeyler, doğrudan doğruya veya dolaylı olarak Allah’a atfedilmektedir. Böyle olunca, o zaman kaderin insan hayatını dar sınırlara sıkıştırdığı dört ana nokta; *rızık*, başka deyişle kişinin geçimi, *ecel*, yani yaşama süresi, çocuğun cinsiyeti ve mutluluk ya da mutsuzluk gibi. Kadere tapınılmadığı için bu bir din değildi.
- 25 Bu, aslında olguları kabul etme olduğundan, daha doğrusu bir bilimdi. Çöl şartlarında sözü geçen meseleler insan akıl ve zekâsının gücünü aşıyordu. Geçim oldukça istikrarsızdı; bir kabile bereketli yağmur ve otlağa sahip olabilirken, komşu kabile her ikisinden de yoksun olabilirdi. Yaşamaktan beklenen şey az olup, ölüm birden bire, beklenmedik bir şekilde gelip çatabilir. Bugün bile, bütün bilimsel veri-

47 *Free Will and Predestination in Early Islam*, London, 1949, s. 25, vd.

lere rağmen, bebeğin cinsiyetini tayin etme bir yana, doğmadan önce, erkek mi, kız mı olacağını söyleyemiyoruz. Çölde insan yaşayışını altüst eden talihsizlikler yaygın olduğundan ötürü, bedeviye göre Eyüp Peygamberin tecrübesi olmayacak bir şey değildir.

Böylece *muruvva* ülküsünün kavranışı, sanki belli bir çerçeve içinde yer aldı. Kişinin ahlaki nitelikleri hiç bir zaman yalnızca asaletine dayanmamasına rağmen, damarlarında asil kana sahip olması, belki de onun asilce davranışını kolaylaştırıyor sayılmaktaydı. Kabile dayanışmasından ötürü ferdî hürriyet meselesi, Arapların akıllarına hemen hemen hiç gelmiyordu. Hz. Muhammed'in gençliği zamanında gelişen ferdiyetçilik, belki de bir dinî güç olarak kabile insancılığını bir çeşit çöküntüye götürdü. Bu duruma kadar kabile yaşadıkça, kişiler kendi kaderleriyle ilgilenmemişlerdi. Fakat şimdi kişinin kaderini, sonunda ne olacağını merak etmeye başlıyorlardı. Kişinin ölümsüzlüğüne inanmadığı için kabile insancılığından ferdî insancılığa geçmeye imkân yoktu. Kişide kalıcı olan hiçbir şey yoktu. Kabile insancılığında ise, kabilenin ve her şeyden önce belki de kabilenin asil niteliklerinin kaynağı diye kabul ettikleri kanın kalıcı olduğu görülmekteydi. Bu inanış ortamında, Hz. Muhammed'in zamanının ana sorunu herhalde kabile insancılığının ferdiyetçi bir topluluk oluşması karşısındaki bu çöküşüydü.

c) Tektanrıci Eğilimlerin Ortaya Çıkışı

İslam öğretilerinin Yahud.-Hristiyan 'kaynaklarıyla' ilişkisi bıkınlık verecek derecede tartışılmıştır; burada bu konu hiç bir şekilde ele alınmayacaktır. Bununla birlikte, ona hangi açıdan yaklaşılması gerektiği üzerine birkaç söz söylemek yerinde olur; çünkü Batılı bilginlerin davranışları, ne yazık ki, çoğu zaman İslam'ın teolojik doktrinlerini inkâr etmiş ya da inkâr ediyor gözükmiştir. En iyi Batılı bilimselliği gözüyle bile Kur'an hakkında Batıda yapılan araştırmalar, çoğu zaman hatalı ve başarısız olmuştur. Metne bağlılığı putlaştırıp metne bağlılığın madalyonun bir yüzünden başka birşey olmadığını unutmışlardır; aynı zamanda, şairin, oyun yazarının, romancının da yaratıcı katkıları vardır; metne bağlılıkta yaratıcılığın olmayışını hiçbir zaman göstermez. Farklılıklar bile olsa, dini alan da böyledir. Amos ve Ezekeil'in kendilerinden öncekilerden birçok düşünceler aldığı görülebilir, ancak yalnızca bu bağlılık üzerinde durulursa, onların orijinallliği, kendileri aracılığıyla yapılan kutsal vahyin eşsizliği gözden kaçırılmış olur.

Sünnî Müslümanlara göre Kur'an, ilahî bir vahiy, Allah kelamıdır. Bununla birlikte Kur'an, putperest Arapların inançları ve Hz. Muhammed ile Müslümanların zihninden geçen birtakım düşünceler hakkında açık beyanlarda bulunmaktadır; aynı zamanda, yüksek bir kesinlik derecesinde Hz. Muhammed ve çağdaşlarının bakış açılarını sonuç olarak çıkarabileceğimiz diğer bölümler de vardır. Bu olgular, Batı bilim anlayışını tatmin edecek ve Sünnî Müslümanların hemen hemen karşı çıkamayacağı Yahudi-Hristiyan etkileri meselesini ele alacak bir yöntemi ortaya koyar. İlk adım, Kur'an'ın, Hz. Muhammed'in zamanındaki Arapların hem muhafazakâr hem de aydın ilericilerin inançları hakkında ne söylediğini veya ima ettiğini sormak olacaktır. Daha sonra da Yahudi-Hristiyan etkilerinin orada ne derecede bulunabileceğini sormak mümkün olacaktır.

Kur'an'ın ilk bölümleri⁴⁸, onların, pek bulanık ve belirsiz de olsa, zaten Tanrı'ya inanan insanlara bildirildiği izlenimini vermektedir. Kur'an-ı Kerim, işitenlerin iyice anlamadıkları, birtakım garip kelimeleri açıklamaktadır: Sekar (74), el-Karia (101), el-Hutamah (104), vb. Ama "Rab" ve "Allah"ın anlamını açıklamayı gerekli bulmuyor. Yani Kureyş (106) sûresi içerisindeki "Bu evin Rabbi (Kâbe'nin)" cümlecigi, aydın Mekkelilerin kendilerini orada Allah'a tapıyor olarak kabul ettiklerini göstermektedir. "Tanrı" anlamındaki Arapça "Allah" kelimesi, el-İlah'tan kısaltılmış olup, Yunanca'daki *ho theos* gibi sadece "Tanrı" anlamına gelirdi, fakat "yüce ilâh", yada "Tanrı" olarak anlaşılırdı. Hz. Muhammed'den önce, Mekkelî putperestler, belki de Taif'te tapınılıp sadece el-Lât diye bilinen Tanrıçada olduğu gibi Kâbe'nin esas tanrısını göstermek için *Allah* sözünü kullanmış olabilirler. Eğer *Allah* kelimesi, Yahudi ve Hristiyanların kabul ettikleri Tanrı yerine de kullanılmışsa, birbirine karıştırma imkânı büyük olacaktır. Dolayısıyla bazı Mekkelilerin, Tanrı'yı tanırken, kendi eski çoktanrıçı inançlarının Tanrı'ya inanmaya zıt olduğunu görüp onları reddetmedikleri ihtimali vardır.

Araplar arasındaki bu tektanrıcılık önsezileri, esas itibarıyla Hristiyan ve Yahudi etkilerinden ileri gelmektedir⁴⁹. Arapların, Hristiyan ve Yahudilerle birçok temas fırsatları vardı. Gücüne ve yüksek kültürüne çok imrendikleri Bizans İmparatorluğu Hristiyandı; Habeşistan da böyleydi. Pers İmparatorluğu'nda bile Hristiyanlık güçlü idi. Arapların sıkı ilişkisi bulunan Perslere tâbi devlet el-Hira, doğu

48 Bk. Bölüm III.2

49 Bk. Ekbilgi B.

Suriye yani Nesturi Kilisesinin ileri karakoluydu. Tektanrıcılıkla askerî ve siyasî gücün bu birleşimi ve yüksek seviyede bir maddî kültür Arapları büyük çapta etkilemiş olmalıdır. Bu devletlerle yakın ilişkide olan göçebe ve yerleşik topluluklar yavaş yavaş Hristiyanlaştırılıyorlardı ve hatta bazı Mekkeli tüccarlar iş için gittikleri sınır pazar şehirlerinde gördüklerinden etkilenmemiş değillerdi. Mekke'de Hristiyan iş adamları ve köleler de vardı⁵⁰; fakat kişilerin tek tek etkileri belki de pek önemli değildi.

Yahudilerle temas fırsatları Hristiyanlarla olduğu kadar çok değildi, fakat bunların bazıları belki de daha sıkı ve yakın temaslardı. Bu, özellikle Yahudi ve putatapıcı Arapların yanyana oturdukları Medine'de böyleydi. İster İbrani ırkından mülteciler, ister Yahudiliği kabul eden Arap kabileleri olsun, birtakım Yahudi kabileler Arabistan vahalarında ve güney Arabistan'ın verimli bölgelerinde yerleşmişlerdi. Mekke'de görünüşe göre hemen hemen hiç Yahudi yoktu⁵¹.

28 Ayrıntılara girince, Arapları etkileyen birtakım Hristiyan ve Yahudilerin birçok acayip fikirleri olduğu görülür. Bununla, doğu Suriyelilerin (yani Nesturilerin), Suriye ve Habeşistan monofizitlerinin uygulamadaki aykırılıkları kastedilmemektedir; bu kiliselerin ileri gelen bilginlerinin ifadeleri, Arabistan'da dolaşan ve uydurma inciller ve buna benzerlerden çıkarılmış birçok garip fikirlerle karşılaştırıldığında ılımlıydı. Teslis'in baba, oğul ve bâkire Meryem'den oluştuğuna işaret eden Kuran ayetleri, bu görüşte olan sözde Hristiyan Arapların şüphesiz bir eleştirmesidir. Yahudilerle ilgili olanlarda, ayrıntıların çoğu kutsal kitaplardan değil de, ikinci derecedeki çeşitli kaynaklardan gelmektedir.

Yahudi ve Hristiyanlar dışındaki tektanrıci topluluklardan etkilenme ihtimaline tamamiyle yer vermemek olmaz; ama olsa da pek az olmalıdır. Saba'lılar gibi, belki de başlıca Yunan felsefesine dayalı tektanrıcılığa inanan küçük topluluklar vardı. *Hanif*⁵² kelimesinin bazı kullanışlarının böyle bir yorumu da mümkündür. Kısaca, tektanrıcılığa doğru birlikte yapılmış bir hareketin hiçbir sağlam delili bulunmadığını söyleyeceğim. Böyle bir hareket olmuş olsaydı, tıpkı Osman b. el-Huveyris'in Hristiyanlığı ile Bizans yardımıyla Mekke'nin tek idarecisi olma arzusu arasında ilişki kurulduğu gibi,

50 Krş. Lammens, *Arabie*, 1-49.

51 Krş. aynı eser, 51-99, özellikle 68: Torrey'nin aksine, *Jewish Foundations*, 13, vs.

52 Krş. Ekbilgi C.

bunun hemen hemen kesinlikle siyasi içerikleri olurdu. Bununla birlikte, *Haniflerin* yeni bir inanç aradıkları hakkındaki rivayetlerde bir derecede doğruluk payı vardır. Arabistan'ın, özellikle Mekke'nin dinî durumunda, 6. yüzyılın sonunda olduğu gibi bir boşluğun farkında olup, en derin ihtiyaçları tatmin etmek için bir şey bulmaya istekli herhalde birçok ciddi düşünen kafalar vardı.

- Nihayet, belirtmek gerekir ki, Arap bakış açısıyla bağdaştırmak için Yahudi-Hristiyan görüşlerinde birtakım değişiklikler yapılmıştı. Kader (dehr)le ilgili eski düşüncelerin Tanrı'ya nasıl bağlandığını daha önce işaret etmiştik. Tanrı fikri Arap düşüncesine öylesine girmişti ki, putperestler bâtil dinî törenlerinin Allah'ın emri olduğunu söylüyorlardı. "Onlar bir fenalık yaptıkları zaman, 'babalarımızı bu yolda bulduk, Allah da bize bunu emretti' derler." (7 / 27). Ebrehe'nin Mekke'den çekilişinin Tanrı inancını taşıyan yorumu, Ku'ran'dan önce varolabilir. (Kuran bu malzemeyi geliştirmiş olsa bile) ve Hüd ve Sâlih'in, 'Âd ve Semûd'un peygamberleri oldukları fikri, muhtemelen Yahudi-Hristiyan peygamberlik anlayışı uygulamasının Kuran öncesi bir örneğidir. İleri sürüldüğü gibi, Hanîfe Oğullarından
- 29 Museyleme, Hz. Muhammed'den *önce* bir peygamber olarak ortaya çıkmış olsaydı, bu, peygamberlik fikrinin nasıl kökleştiğini açıklayacaktı⁵³. Arap bakış açısıyla bağdaştırma, gene, Yahudi-Hristiyan fikirlerini alma ya da reddetmede yansımaktadır; ancak Arapların zikredilmeyen bir düşünceden haberdar olup, dolayısıyla onu reddetmiş olmalarını belirtmek oldukça güçtür.

Hz. Muhammed'in hayatını araştırmak için, bilhassa birçok ayrıntıların tartışılır olmasından ötürü, Yahudi ve Hristiyan etkilerinin nisbî önemi üzerine karar vermek hemen hemen hiç de gerekmez. Asıl önemli olan şeyin, bu gibi şeylerin Kur'an'ın Hz. Muhammed'e gelişinden önce, 'ortalıkta' dolaştığını ve bunların kendisini ve çevresini bu görevine hazırlamanın bir parçası olduğunu farketmektir.

53 D.S. Margoliouth, JRAS'de, 1903, 467 vd., fakat krş. C.J. Lyall, aynı eser, 771 vd., ve Buhl, *Muhammed*, s. 99, n. 278.

II

HZ. MUHAMMED'İN HAYATININ İLK DÖNEMİ VE PEYGAMBERLİK ÇAĞRISI

30

1. Hz. Muhammed'in Ataları

Hız. Muhammed, Abdullah'ın oğludur, Abdullah da 'Abd el-Muttalib'in o da Hâşim'in, o da 'Abd Menaf'ın, o da Kusayy'ın, o da Kilâb'ın, vb. oğlu idi. Kusay, daha önce gördüğümüz gibi, yaşadığı sürece Mekke'nin etkili yöneticisiydi; aile üyelerinin çoğalmasıyla, gittikçe aralarında bölünmüş olsa bile, onun nüfuz ve hâkimiyetinin büyük bir kısmı kendi soyundan gelenlere geçti. Hız. Muhammed'in hayat hikayesinde gözönünde tutulacak başlıca mesele, atalarının, kaynakların belirttiği kadar Mekke siyasetinde önemli olup olmadıkları ya da (bazı Batılı bilginlerin düşündüğü gibi) onların öneminin abartılmış olup olmadığıdır. Daha sonraki Abbasi hanedanı, Hâşim'den geldiklerini iddia etmelerine rağmen, iktidardan düşürdükleri rakipleri Emeviler, şecerelerini onun erkek kardeşi Abd Şems'e dayandırmışlardır. Abbasi hakimiyeti sırasında eserlerini yazan daha sonraki tarihçilerin Emevileri acımasız bir şekilde ele alırları dikkate alınırca, günümüze kadar gelen tarih kitaplarında Hâşimoğulları, ve torunlarına sahip olduklarından fazla önem verilmiş olsaydı dahi bu, şaşılacak bir şey olmazdı. Bununla birlikte kaynakların dikkatlice incelenmesi, bunun hiç de değer verilecek kadar olmadığını göstermektedir. Rivayet edilen olaylar, şüphesiz, en lehte bir tarzda sunulmuştur; ancak ciddi bir sahtekârlığın veya büyük ölçüde bir uydurmacılığın olduğunu farzetmeye hiçbir sebep yoktur.

Abd Menaf'ın önde gelen dört oğlu Mekke ticaretini geliştirmek için çok şey yapmış gözüküyor. Abd Şems Yemen'e, Nevfel İran'a, el-Muttalib Habeşistan'a, Hâşim de Suriye'ye gitti. Bu, onların refah kaynağı olabilir; ama tabii, ticaretle uğraşan başka kimseler de vardı. Hâşim, ticari seyahatlarda daha az bulunduğundan, Abd Şems'in kendisine, hacılara su ve yiyecek tedariki hakkını vermesi hikayesinin

31 bir temel sebebi olabilir. Abd Şems, hacılarla yapılan ufak tefek alış-verişten ziyade uzun yol ticaretinde daha çok kazanç olduğunun farkına varmış olabilir. Bu ikisinin nisbi önemi ve refahı ne olursa olsun, Haşim'in Gaza'da oldukça erken ölümü, soyundan gelenleri ve yakınları olan Muttalib oğullarını zayıflattı. Haşim'in kardeşi el-Muttalib, şimdi bütün topluluğun başı olmuştu; fakat Medine'de annesinin yanında büyüyen Haşim oğlu Abd el-Muttalib'in Mekke'ye amcası el-Muttalib tarafından getirilinceye kadar bunun Mekke işlerinde hiç bir önem kazanmadığı görülüyor.

Abd el-Muttalib'le, oymağın durumu bir kere daha iyileşmiş gibi gözüküyor. Ka'be'nin yanında Zemzem kuyusunu kazması, onun enerjik ve girişken bir kişi olduğunu gösteriyor. Zemzem kuyusunun sonraları Mekke'nin merkezi kuyusu haline gelip kutsal yerin itibarını paylaşmasına rağmen, bunun amcası kanalıyla babasından tevârüs ettiği hacılara su tedariki hakkıyla ilgisi bulursa bile; Abd el-Muttalib'in hareketi, kendisinin Mekke'de en önde gelen kişi olduğunu göstermez.

Onun toplumdaki yeriyle ilgili elimizdeki en iyi delil, kızlarının evlilik kayıtlarıdır. Annesi Zühre oğullarından olan Safiye ilkin Abd Şems oğullarının başı Harb b. Umeyye'nin oğlu, ikinci defa da Esed'den el-Avvam b. Huveylid ile evlendi. Diğer kızlarından, annesi Mahzum oğullarından olan Atike yine Mahzum'dan Ebu Umeyye b. el-Mugire ile; Umeyme, Harb b. Umeyye'nin müttefiki Caşş'la; Erva ilkin Abd'dan Umeyr b. Vehb ile, daha sonra da Abd ed-Dar oğullarından biri ile; Berra ilkin 'Âmir'den Ebu Ruhm ile, sonra da Mahzum'dan Ebu'l-Esed b. Hilal ile; Umm Hakim, Abd Şems'den Kureyz ile evlenmişti. Bu demektir ki, Abd el-Muttalib, kızlarını Mekke'nin en iyi ve güçlü ailelerinden kimselerle evlendirebilmişti⁵⁴.

Onun ve Harb b. Umeyye'nin Mekke'de üstün gücü elde etmek için rakip olduklarını ileri sürmek, ayrıntılarıyla anlatılmadığı için şüpheli ve daha sonraki rekabetlerin bir yansıması gibi görünüyor. Evlilik bağları gösteriyor ki, onlar en azından başlangıçta iyi ilişkiler içindeydiler. Fil vakası sırasında Abd el-Muttalib'in Ebrehe ile görüşmesinin hikayesi belki de ana hatlarıyla kabul edilebilir; fakat bütün Mekkelilerin değil de oradaki bir azınlığın adına yapılan bir görüşme olarak kabul edilmelidir. Habeşlilerin fena bir şekilde geri çekilmeleri üzerine siyaset boşa çıkınca, aslında mazereti ne olursa

54 Krş. İSa'd, viii, 27-31.

olsun, unutulmuş olacağı için, farklı rivayetlerdeki ayrıntıların çoğu, Abd el-Muttalib'in siyasetinin saiklerini temin etme teşebbüsleri olabilir. Bunun, Abd el-Muttalib'in Mekke'deki nüfuzunu etkileyip etkilemediğini söyleyemeyiz; çünkü o, kısa bir süre sonra öldü. Onun böyle bir siyaseti benimsemiş olması, oymağının durumunun gittikçe daha kötüye gittiğini göstermektedir.

Haşimoğullarının önderliği (şüphesiz el-Muttalib oğullarıyla birlikte) kısa bir süre için ez-Zübeyr b. Abd el-Muttalib'e geçti. Bu, Ficar Savaşı ve Hilf el-Fudul dönemi idi. Fakat Zübeyr, öyle geliyor ki hiç de önde gelen nüfuzlu bir kişi değildi. Hilf el-Fudul, daha zayıf oymakların bir birleşimi idi ve asıl rolü, Teym oğullarından Abdullah b. Cud'ân oynuyordu; önemli toplantı kendi evinde olduğu için Abdullah b. Cud'ân, Ficar Savaşı'nın başlangıcında Mekke'nin ileri gelen kişilerinden biri olmuştu⁵⁵.

Hilf el-Fudul'dan biraz sonra, Hicret'ten üç yıl önce vaki ölümüne kadar, görünürde iki oymağın başı olan Ebu Talib, kardeşi ez-Zübeyr'den daha seçkin bir kişi idi. Ona oymağın başı olarak saygı gösterilmekle birlikte; esasen Abbas oğullarının kıskançlığından esinlenerek, onun çölde⁵⁶ develeri otlatmasından küçümseyerek bahsedilse bile, oymağın işleri açıktan açığa kötüye gidiyordu. Durumunun zayıflamasından ötürü oğlu Ali'yi Hz. Muhammed, kendi yanına aldı. Şüphesiz bu durum, kısmen Ebu Talib'in göze çarpan önemli bir niteliği olmayışıyla, kısmen de Abd el-Muttalib'in ölümünden önce, oymağın içine düştüğü gittikçe kötüleşen talihi ve onun Ebrehe'ye başvurması ve başarısızlığıyla ilgilidir.

Hız. Muhammed'in babası Abdullah, ez-Zübeyr ve Ebu Talib'in ana-baba bir kardeşi idi. Aileden diğerleri gibi Suriye ile ticari ilişkiler içinde idi. Gazze' (Gaza)'ye yaptığı bir ticari seferden⁵⁷ dönerken, oldukça genç bir yaşta Medine'de öldü. Bu herhalde Hız. Muhammed'in doğumundan kısa bir süre önce idi.

Hız. Muhammed'in annesi Vehb kızı Âmine, Kureys'in Zühre oğullarından idi; annesi Abd ed-Dar oğullarından, anne tarafından büyük annesi de Esed oğullarındandı. Böylece Hız. Muhammed, Mekke'nin önde gelen birkaç ailesiyle akraba idi.

⁵⁵ A.P. Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme* Paris, 1847-8, i. 300, 305, *Aghânî*'den.

⁵⁶ Azraqî, *ap.* Wüst. *Mekka*, i. 71.4.

⁵⁷ IS, i, 1. 61.

33 Bütünöyle elde ettiğimiz izlenime göre, Hz. Muhammed'in oymağı, bir zamanlar Mekke'nin işlerinde söz sahibi idi; ancak, onun Peygamberlik görevinden önceki yüzyılın ikinci yarısının ortalarında nüfuzu azalmaktaydı. Böylelikle o, artık daha zayıf ve yoksul bir topluluğun ileri gelen bir üyesi olmaktan daha fazla bir şey değildi. Oymak mensuplarının Suriye ticaretiyle ilişkileri devam etmekteyse de, Abd Şems ve Mahzum'un geniş ölçüdeki ticari faaliyetlerine onlar belki de katılmadılar veya en azından bu iştirakleri önemsizdi. Hz. Muhammed ve Ebu Laheb'in onlara bir yaklaşım belirtileri bulunsa bile, ticari nedenler dolayısıyla belki de oymak, bu oymaklara karşı dostça davranmaya hazır değildi; nitekim, Hz. Muhammed'in kızı Zeyneb, Abd Şems'den (ana tarafından kuzeni olan) bir adamla evlendi.

2. Hz. Muhammed'in Doğumu ve İlk Yılları

Hz. Muhammed, Ebrehe'nin Mekke'ye başarısız seferini yaptığı yıl, yani Fil Yılında doğdu. Bu, yaklaşık olarak M.S. 570'tir. Herhalde O, babasının ölümünden sonra doğan bir çocuk olup, büyük babası Abd el-Muttalib'in bakımı altında idi. Çölün sağlıklı havasında büyümeleri ve güçlü kuvvetli bir vücut geliştirmeleri için Mekke'deki yüksek sınıfların çocuklarını bedevi (göçebe) kabilelerden süt annelere vermeleri bir görenekti. Bu, Hz. Muhammed için iki yıl ya da daha fazla bir zaman tatbik edildi. Süt annesi Halime, büyük bir kabile veya bir kabileler topluluğu olan Havazin'in Sa'd b. Bekr oymağından bir kadındı.

Yetim için talihsizlikler birbirini kovaladı. 6 yaşındayken annesi, iki yıl sonra da büyük babası öldü. O, şimdi amcası Ebu Talib'in gözetimi altında idi ki, onunla Suriye'ye bir sefer yaptığı söylenir. Hz. Muhammed, 15-20 yaşlarındayken Ficar Savaşı oldu. Kendisinin savaşta amcalarının yanında küçük bir rol oynadığı söylenir. Belki de O, Hilf el-Fudul'un kuruluşunda da vardı; daha sonraki yıllarda onu tasvip ettiği söylenir. Hilf el-Fudul'un amacı, adalet ilkelerini, daha zengin ve güçlü kabilelerin yolsuz hareketlerine karşı üstün tutmak ve desteklemektir. Bu da Kur'an öğretisinin bazı yönlerine çok yakın bir anlayıştır.

Laik tarihçi gözüyle bunlar, Hz. Muhammed'in evliliğinden önceki hayatıyla ilgili başlıca olgulardır ve bunların bazıları hakkında bile tartışmalar yapılmıştır. Öte yandan, aynı zamanda, teolojik bir

nitelikte denebilecek birçok hikayeler vardır. Laik tarihçinin gerçek anlayışıyla onların doğru olmadığı hemen hemen kesindir; çünkü onlar, Hz. Muhammed'in hayatının son zamanlarında haklarında birtakım referanslar umduğumuz olguları anlatıyor gözükmektedir, oysa böyle hiç bir referans yoktur. Bununla birlikte onlar, inanan Müslümanlara Hz. Muhammed'in büyüklüğünün bir yönünü anlatır ve bu anlamda onlar inananlara göre doğrudur ve peygamberlerinin hayatı için uygun bir giriştir. Belki onlar, orada olsaydı, 'görebilecek gözü olan' bir kimsenin görebileceğinin bir ifadesi olarak da kabul edilebilir. Hikayelerin en iyi bilinenini İbn İshak'ın ağzından vermek yeterli olacaktır:

"Tanrı elçisini emzirmiş olan süt annesi Sa'd boyundan Ebu Zueyb kızı Halime'nin "Ben, kocam ve memedeki oğlumla birlikte Bekr oğlu Sa'd boyundan birkaç kadın ile beraber yurdumuzdan ayrılarak, emzirmek üzere çocuk aramaya çıktık. O yıl kurak bir yıld; elimizde avucumuzda hiçbir şey kalmamıştı. Ben, bir boz eşeğe binmiştim. Yanımızda bir de kocamış bir dişi devemiz vardı. Deve bir damla süt dahi vermiyordu. Açlıktan ağlayan çocuğumuz geceleri bize uyku uyutmuyordu; çünkü ne memelerimde ne de devede onu doyuracak süt vardı. Ancak biz yağmurun yağacağını ve bu sıkıntıdan kurtulacağımızı ümit ediyorduk. Ben eşeğe binmiştim; eşek güçsüz, takatsiz olduğu için kafileyi onun ayağına uydurarak yolda geciktirdim. Böylece küçük çocuk aramak üzere Mekke'ye geldik. Bana ve yanımdaki bütün kadınlara, memede bulunan Muhammet teklif edildiği zaman, yetim olduğu için almadım; çünkü biz alacağımız çocuğun babasından biraz yardım bekliyorduk; bunun için "yetimmiş; bunun anası ve dedesi bize ne gibi bir yardımda bulunabilirler?" deyip almaktan kaçındık. Sonunda benimle birlikte gelen kadınların hepsi birer çocuk buldular; ben bulamadım. Dönmek istediğimiz zaman kocama şöyle dedim: "Tanrı'ya and içerim ki, arkadaşlarım arasında yalnız ben, bir çocuk bulamadım; eli boş dönmek istemiyorum. Gidip o yetim çocuğu alacağım." Kocam bana "Ziyarı yok, git al belki Tanrı bizi onun yüzü suyu hürmetine bolluğa kavuşturur." dedi. Bunun üzerine gidip o yetim çocuğu aldım. Onu, sadece başka bir çocuk bulamadığım için almış oldum. Çocuğu aldıktan sonra Mekke'de eşyamin bulunduğu yere döndüğümde onu kucağıma alıp emzirmek istediğim zaman memelerimden dolu dolu süt aktı. Çocuk kana kana emdi. Hatta kardeşi (kendi öz çocuğu) de doyana kadar emdi. Sonra her ikisi de uyudular; halbuki çocuk bizi daha önce, günlerden beri açlıktan uyutmuyordu. Bu sırada kocam devemizi sağlamak üzere

kalktığında devenin memelerini sütle dolu buldu; deveyi sağdı, her ikimiz de doya doya içtik. O gece rahat bir gece geçirdik. Ertesi günü kocam bana “Ey Halime! Bilki sen kutlu ve hayırlı bir çocuk aldın” dedi. Ben de “Tanrı’ya and içerim ki böyle olmasını ümit ediyorum” dedim.

35 Sonra Mekke’den ayrıldık, Ben gene eşeğime binerek çocuğu yanıma aldım. Tanrı’ya and içerim ki, eşek kafilenin başında gidiyor ve ona hiç bir eşek yetişemiyordu. O kadar ki, kadın arkadaşlarım bana “Ey Zueyd’in kızı yazıklar olsun sana. Bizi beklesene. Gelirken bindiğin eşek bu değil miydi?” diye bağıyorlardı. Ben onlara “Tanrı’ya and içerim ki elbette o eşektir”, deyince, kadınlar bana “Tanrı’ya and içeriz ki bu eşeğe bir şeyler olmuş” diyorlardı. Böylece Sa’d boyu yurdundaki evlerimize geldik. Bu ülkenin, Tanrı’nın yeryüzünde yarattığı en çorak ülke olduğunu biliyorduk. Buna rağmen çocuğu beraber getirdikten sonra davarlarım akşamları karınları tok ve memeleri süt dolu olarak dönerdi. Biz davarlarımızı sağıp kana kana süt içtiğimiz halde komşulardan hiçbir kimse davarlarından bir damla olsun süt sağlamıyorlardı. Onun için kabilemizden herkes çobanlarına “Hay Allah belanızı versin! Davarları Ebu Zueyb’in kızının çobanının götüğü yerlere götürsenize” diye çıkışıyorlardı. Fakat onların davarları aç, susuz, göğüslerinde bir damla süt olmadan, benimkiler ise, karınları tok, göğüsleri süt dolu dönerlerdi. Böylece Muhammet iki yaşına gelip kendisini memeden kesinceye kadar üzerimize Tanrı’dan bolluk ve bereket yağdı. Bu çocuk öbür çocuklardan daha iyi büyüyordu. Bunun için iki yaşını doldurduğu zaman bayağı koca bir çocuk haline geldi. İki yılını doldurduğu zaman çocuğu annesine götürdük; ama uğurluluğunu gördüğümüz için onu yanımızda bırakmayı içten arzuluyorduk. Bunun için annesiyle konuşup “Oğlumu büyüünceye kadar yanımda bıraksan iyi olur. Ona Mekke vebasası bulaşmasından korkarım.” dedim. Annesi kabul edip çocuğu yeniden bize bıraktı.

Çocuğu alıp geri döndük. Dönüşümüzden bir kaç ay sonra, Muhammed ile kardeşi çadırların arkasında kuzu güdüyorlardı. Kardeşi koşarak gelip bana ve babasına: “Üzerlerine ak elbiseler giyinmiş iki adam o Kureyşli kardeşimi tutup yere yatırdılar ve karnını yarıdılar. Şimdi de onun içini karıştırıyorlar.” dedi. Bunun üzerine ben ve babası evden çıkıp Muhammet’in yanına vardık. Çocuğu yüzü sararmış bir durumda ve ayakta bulduk. Ben ve babası onu kucaklayıp “Yavrum! Sana ne oldu?” deyince O bize “Üzerlerine ak elbiseler

giyinmiş iki adam beni tutup yere yatırdılar. Karnımı yardılar ve karnımda ne olduğunu anlamadığım bir şey aradılar.” dedi. Bunun üzerine çocuğu alıp çadırımıza getirdik.

Bu olaydan sonra babası bana: “Ey Halime! Bu çocuğun başına bir şey gelmiş olmasından korkuyorum. Başına bir şey gelmeden onu ailesine götür.” dedi. Bunun üzerine çocuğu alıp Mekke’ye annesinin yanına götürdük. Annesi “O’nu niçin getirdin? Önce yanında kalmasını ne kadar çok istiyordun” dedi. Ben de “Tanrı oğlumu büyüttü. Ben de bana düşen ödevi yaptım. Şimdi başına bir kötülük gelmesinden korkarım. Bunun için O’nu sağ salım sana teslim ediyorum” dedim. Bunun üzerine Muhammed’in annesi bana “Sen böyle değildin, ne oldu sana? Bana doğrusunu söyle” dedi. Ve kendisine herşeyi açıklamadan yakamı bırakmadı. Hikayeyi işittikten sonra bana “Şeytan’ın ona bir zarar vermesinden mi korktun?” diye sorunca ben “Evet, öyle” dedim. O “Hayır, korkma, Şeytan ona bir zarar veremez. Çocuğumun bilinmeyen bir tarafı var. O ileride büyük bir adam olacaktır. İstersen ben de O’nun bir hikayesini sana anlatayım” dedi. Ben “Peki anlatın” dedim. Muhammed’in annesi, “O’na gebe kaldığım zaman, benden, ışığında Suriye topraklarında bulunan Busra şehrinin köşklerini gördüğüm bir nur çıktığını farkettim. Bundan başka ben ona gebe iken karnımda, O’nun ağırlığını ve yükünü hiç duymadım. O doğar doğmaz yere, elleri yerde başı göğe doğru olarak doğmuştu. Şimdi sen O’nu bırak ve memleketine dön.” dedi.

İbn İshak der ki: Yezid oğlu Sevr bilgili bir kimseden bana şunları anlattı: –Bu kimsenin Ma’dan oğlu Hâlid el-Kelâi olduğunu sanıyorum– Tanrı elçisinin bazı arkadaşları kendisine “Ey Tanrı Elçisi! kendi hayatınız hakkında bize bir şey anlatınız” demişler. Bunun üzerine Tanrı elçisi “Peki, olur” dedikten sonra şunları anlatmış: Ben dip dedem İbrahim’in daveti ve kardeşim İsa’nın müjdecisiyim⁵⁸. Annem bana gebe kaldığı zaman kendisinden, Suriye köşklerini aydınlatan bir nurun çıktığını görmüş. Sonra Bekr oğlu Sa’d boyunda süt emdim. Bir gün çadırların arkasında süt kardeşimle kuzu güdüyorduk. Bu sırada üzerlerine ak elbiseler giyinmiş iki adam bana geldi. Elllerinde içi kar dolu bir leğen de vardı. Adamlar beni yatırıp karnımı yardılar; yüreğimi dışarı çıkarıp onu da yardılar, içinden kara ve pıhtılaşmış bir kan parçası çıkartıp attılar. Sonra o karla yüreğimi ve karnımı iyice yıkayıp temizlediler. Bu iş bitince adamlardan biri

58 Q.2.123; 61.6.

arkadaşına –şimdi O'nu milletinden on kişi ile tart, dedi. Adam tarttı. Ben ağır geldim. Sonra birinci adam arkadaşına: O'nu milletinden yüz kişi ile tart, dedi. Adam tarttı, yine ben ağır geldim. Birinci adam arkadaşına: O'nu milletinden bin kişi ile tart, dedi. Adam tarttı, gene ben ağır geldim. Bunun üzerine, birinci adam arkadaşına: Tamam, artık onu bırak. Tanrı'ya and içerim ki, onu bütün milletiyle de tartsak gene de ağır gelecektir, dedi⁵⁹.

İbn İshak der ki: Ebu Talib bir kabileyle birlikte ticaret amacıyla Suriye'ye gitmek istedi; yola çıkmak için hazırlanıp yolculuğa karar verdiği zaman Tanrı elçisi üzülp ona sarılarak kendisinden ayrılmak istememiş. Bu duruma dayanamayan Ebu Talib, "Tanrı'ya and içerim ki, O'nu yanıma alıp birlikte götüreceğim. O, benden ayrılmayacak, ben de ondan ayrılmayacağım." veya buna benzer sözler söyledi. Böylece O'nu yanında götürdü. Kafile, Suriye topraklarında bulunan Busra'ya geldi. Burada Bahire adlı bir rahip, küçük bir tapınakta yaşıyordu. Bu rahip, Hristiyanlar arasında en bilgili kimse idi. Eskiden beri bu küçük tapınakta bulunan bir kitap, burada yaşayan rahiplere geçtiği için, eline bu kitap geçmiş olan her rahip, Hristiyanların en çok bilgili kimsesi olurdu. Söylendiğine göre, rahipler bu kitabı, yaşlısı gencine aktarmak suretiyle birbirinden devralırlardı. Bu ticaret kafilesindeki Mekkeliler o yıl Bahira'nın yanına indiler. Kureyş ticaret kafileleri, çoğu zaman bu Rahip Bahira'nın yanına uğrarlardı, fakat Bahira onlarla hiç konuşmaz ve ilgilenmezdi. Söylendiğine göre bu sefer Kureyşliler, yanına uğradığında, tapınağından bakıp gördüğü bir şeyden dolayı onlara yemek vermiş. Gene söylendiğine göre Rahip, tapınağından kafilenin gelişini seyrederken bir bulutun Tanrı elçisini gölgelediğini görmüş. Kafile gelip bir ağacın altına konmuş. Bahira bulutun ağacın üstüne geldiğini, ağacın dallarının Tanrı elçisinin üstüne eğilip gölge ettiğini de görmüş.

- 37 Bahira bunu görünce, tapınaktan inmiş, Kureyşli adamları çağırılmış ve onlara: "Ey Kureyşliler! Size yemek yaptım. Bu yemeğe hepinizin, büyüğünüzün, küçüğünüzün, kölenizin ve hürrünüzün gelmenizi arzu ederim." demiş. Bunun üzerine onlardan biri, "Ey Bahira, Tanrı'ya and içerim ki, bugün sende başka bir hal var. Biz sana her zaman uğrarız, o zamanlar bize böyle bir şey yapmazdın. Bugün sendeki bu hal nedir?" diye sordu. Bahira da "Evet, doğru söyledin. Fakat ne de olsa, siz, konuksunuz. Bunun için sizi ko-

59 İH, 103-106.

nuklamak, yemek vermek istedim. Bu yemekten hepiniz yiyiniz” dedi.

Bütün Kureyşliler yemek yemeye geldiler. Ancak Tanrı elçisi, küçük olduğu için adamların eşyalarının yanında ağacın altında kaldı. Bahira, gelenler arasında O’nu ve tanıdığı alâmeti göremeyince “Ey Kureyşliler, aranızdan hiç biriniz eksik olmadan hepiniz soframda bulunmalısınız” demiş. Kureyşliler, “Ey Bahira, gelmesi gereken herkes geldi. Ancak aramızda en küçük yaşlımız olan bir çocuk eşyaların yanında kaldı” dediler. Bahira, “Yapmayın, O’nu da çağırın, sizinle birlikte yemekte bulunsun” dedi. Bunun üzerine Kureyşlilerden biri “El-Lât ile el-Uzza adına and içerim ki, Abdulmuttalib oğlu Abdullah’ın oğlunun bizimle birlikte bu yemeğe gelmeyişi, bizim için küçük düşmektir. O’nu da birlikte getirmeliydik” dedikten sonra kalkıp çocuğu kucaklayarak getirip öbürlerinin arasına oturtmuş. Bahira çocuğu görünce, O’na çok dikkatle bakmaya, vücudunda daha önce bildiği bazı yerleri kontrol etmeye başladı. Halk yemekten kalkıp dağıldıktan sonra Bahira çocuğa doğru gelip şöyle dedi: “Bak delikanlı, el-Lat ve el-Uzza hakkı için sana soracağım şeylerin cevabını ver”. Bahira, Kureyşlilerin bu iki put üzerine and içtiklerini duyduğu için çocuğa böyle söyledi. Söylendiğine göre Tanrı elçisi Bahira’ya “el-Lat ile el-Uzza adına benden bir şey isteme. Tanrı’ya and içerim ki onlardan nefret ettiğim gibi, hiç bir şeyden nefret etmem.” bunun üzerine Bahira, “Peki Tanrı hakkı için sana soracağım şeylerin cevabını ver.” dedi. Çocuk, “Öyleyse istediğini sor” dedi. Bundan sonra Bahira çocuğa, uykusuna, durumuna ve bunlardan başka hallerine ve işlerine dair sorular sormaya başladı. Tanrı elçisi, bu soruların cevabını verdi. Hepsini de Bahira’nın önceden bildiği sıfatlara uyuyordu. Bahira son olarak çocuğun sırtına da baktı. İki omuzu arasında tas-tamam daha önce de bildiği bir de peygamberlik mührünü gördü. İbn Hişam diyor ki: Bu mühür kan alma aletinin izi gibi bir şeydi. İbn İshak der ki: Bahira sorularını bitirdikten sonra çocuğun amcası Ebu Talib’in yanına gelip, ona “Bu çocuk senin neyin olur?” diye sordu. Ebû Talib, “Oğlumdur.” cevabını verdi. Bahira, “Hayır, O, 38 senin oğlun değildir. Bu çocuğun babası sağ olmamalıdır.” dedi. Ebu Talib: “Doğru... O benim yeğenimdir.” dedi. Bahira, “Peki, babası ne oldu?” dedi. Ebu Talib, “Annesi bu çocuğa gebe iken O, öldü.” dedi. Bunun üzerine Bahira, “Doğru söyledin. Bu yeğenini hemen memleketine geri götür; O’nu Yahudilerden koru. Tanrı’ya and içerim ki Yahudiler çocuğu görüp benim anladıklarımı anlarlarsa, O’na kötülük yaparlar. Çünkü senin bu yeğeninin ileride büyük

bir şanı olacaktır, sen onu hemen geri memleketine götür.” dedi. Bunun üzerine çocuğun amcası Ebu Talib, Suriye'deki ticaret işlerini bitirdikten sonra hemen çocuğu alıp Mekke'ye döndü⁶⁰.”

3. Hz. Muhammed'in Hz. Hatice İle Evlenmesi

Hız. Muhammed'in mesleğinin ilk kesimindeki dönüm noktası Huveylid b. Esed'in kızı Hatice ile evlenmesidir. Rivayete göre Hatice, Hz. Muhammed'in dürüstlük, güvenilirlik ve yüksek ahlâki niteliğini işitince, onun Suriye'ye giden bir kervanda kendisinin vekili olarak bulunmasını istedi. Hatice daha önce iki defa evlenmiş olup, ikinci kocası Mahzum oğullarındandı; O, şimdi temsilcileri kanalıyla kendi adına ticaret yapıyordu. Hatice, Hz. Muhammed'in yönetiminden çok memnun kalmış, şahsiyetinden de çok etkilenmiş olduğundan ona evlenme teklifinde bulundu, o da kabul etti. Onun bu sırada kırk ve Hz. Muhammed'in de yirmibeş yaşında olduğu söylenir.

Hız. Hatice'nin yaşı belki de abartılmıştır. Kaynaklar, bu evlilikten doğan çocukların yedisinin adlarını vermektedir: el-Kâsım, Rukayye, Zeyneb, Umm Kulsüm, Fâtıma, 'Abdullah (et-Tayyib) ve et-Tâhir; bunlardan erkek çocukların hepsi de küçük yaşta öldüler⁶¹. İbn Sa'd'ın ravilerinden birinin dediği gibi, sırayla üstüste her yıl doğmuş olsalar bile, en sonuncunun doğumundan önce Hız. Hatice'nin yaşı kırksekiz olur. Bu hiç de imkânsız değildir, ama insan, üzerinde durulmamış olmasını oldukça tuhaf görebilir. Hatta O, mûcize olarak ele alınması gereken bir şey olabilirdi. Ne var ki, İbn Hişâm, İbn Sa'd ve Taberî'de en ufak bir yorum bile yok.

Mekke toplumu bakımından şimdi Hız. Muhammed ayağın en azından dünyevi başarı merdiveninin ilk basamağına basmıştır. Hatice, bazan söylendiği gibi belki de o kadar varlıklı değildi; fakat belki Hız. Muhammed ticari teşebbüslerden mütevazı bir hisse alabilecek sermayeye sahipti⁶². Kendisinin Suriye'ye ikinci bir seyahat yaptığına dair bir kaydın bulunmaması, onun böyle bir seyahati yapmadı-

60 İH, 115-17. bu kısmın türkçesi İ. Hasan ve N. Çağatay'ın çevirisinden alınmıştır (İbn Hişâm, *Hız. Muhammed'in Hayatı*, Ankara, 1971, A.Ü.İ.F. yayınlarından, XCVI)

61 İS, i / i. 85. Krş. İH, ii, 121. sayfaya kadar et-Tâhir'in 'Abdullah diye bir adının olduğu söylenen haşiye vardır.

62 Krş. Azraqı, 471.2.

- 39 ğı anlamına gelmez, ama, işinin idaresini başkasına emanet etmesi, her zaman mümkündür. Bununla birlikte onun başta gelen ticaret erbabının ve çok kazanç getiren işlerin dışında tutulduğu ihtimali akıldan çıkarılmamalıdır. Öte yandan, kızı Zeyneb'i, görüşmelerde önde geldiği şüphe götürmeyen, Hz. Hatice'nin yeğeni Abd Şems oğullarından biriyle evlendirebilmiş olması dolayısıyla, kendisinin tamamıyla bunların dışında tutulması da muhtemel değildir. Diğer bir kızının, Haşimoğullarından istikbal vadeden kişiler olarak tanı- nan Ebu Leheb'in iki oğlu ile nişanlamaları, Hz. Muhammed'in de oymak gençleri arasında en ümit verici bir kişi olarak kabul edil- diğini gösterir.

Altıncı yüzyıl Mekke'sinde bir kadın tâcirin maddî unsurları dikkate almamış olduğunu ümit edemeyeceğimiz bir yana, üstelik, Hatice'nin Hz. Muhammed'in manevî yeteneklerinin farkına varıp bunlara yakın bir ilgi duyduğunu gösteren çok şey vardır. Şüphesiz, Hz. Hatice, bir Peygamber olarak yolunda ilerlemesi için ona cesaret vererek hayatının dönüm noktalarında önemli bir rol oynamışa ben- ziyor. Bundan başka Hatice'nin kuzeni Varaka b. Nevfel b. Esed, sonunda Hristiyan olmuş, dine yatkın bir kişiydi⁶³. Hatice, hemen hemen kesinlikle onun tesiri altında kalmıştı; Hz. Muhammed de onun bakış açısının samimiyetinden bir şey elde etmişti.

Evliliğini takip eden yıllar, Hz. Muhammed'in ilerideki işi için hazırlık yılları idi. Ne var ki, hazırlık sürecini ayrıntılarıyla ortaya koyabilmemize yarayacak hiçbir şey muhafaza edilmiş değildir; yapabileceğimiz tek şey, daha sonraki olaylardan bazı sonuçlar çıkarmaktır. Nitekim, Duha Suresinde (93/ 6-8) Hz. Muham- med'in ilk tecrübelerine işaret eder gibi gözüken âyetler bulunmak- tadır:

Seni öksüz bulup da barındırmadı mı?
Seni şaşırılmış bulup doğru yola erdirmemi mi?
Seni fakir bulup zenginleştirmedi mi?

Bundan, belki de gelişmesindeki bir safhanın, talihsizliklerine rağmen kendisini Allah'ın desteklediğinin farkına varması olduğunu iddia edebiliriz. Bu gizli yıllara işaret eden diğer şeyleri ileride ele alacağız.

63 Krş. Ekbilgi C.

4. Bir Peygamber Olmağa Çağrı

a) ez-Zuhri'nin Rivayeti

40 Rivayetlere göre, Hz. Muhammed kırk yaşındayken, Allah kendisini bir peygamber olarak görevlendirdi ve vahylerini göndermeye başladı. En iyi başlangıç noktası, Zuhri'nin, fetret, yani vahyin birara kesilmesi hakkındaki anlatımı ve bir tarihçi olarak sahip olduğu belgelerdir. Bu, İbn Hişam'ın anlatımı gibi bir akıcılık vermek için yenden yazılmamıştır; fakat, parça parça bulunan ana kaynakların Zuhri'ye geldikleri gibi sadece bir araya getirilmesidir. Bize ulaştığı üzere metinde bölümler yoktur; burada uygunluk bakımından aktarılan bazı bölümler, Zuhri'nin belgelerinde ravi değişikliğiyle gösterildiği gibi, parça parça gelmektedir.

A.'Urve'nin 'Âişe'den, Zuhri'nin 'Urve'den, Nu'mân b. Raşid'in de Zuhri'den bana rivayet ettiği üzere Hz. 'Âişe şöyle demiştir: Uykudaki sadık rüya, Rasulullah sallallahü aleyhi vesellem'e olan Vahyin ilk başlangıcıdır. Bu rüya, sabah aydınlığı kadar açık seçik görünürdü.

B. Daha sonra inziva ona sevdirdi ve o, Hira'daki bir mağara-ya *tahannus* (? taabbüd) için gider ve orada, ailesine dönmeden birkaç gece kalırdı. Sonra, yeniden bu şekilde kalmak üzere, ailesine, yiyecek almak için dönerdi. Nihayet umulmadık bir anda Hak geldi ve ona Ey Muhammed, Sen Allah'ın elçisisin, dedi.

C. Rasulullah Aleyhisselam dedi: Ayakta duruyordum ki, dizlerimin üzerine düştüm, yerde süründüm; omuzlarım titriyordu. Sonra Hatice'nin odasına girdim ve "Beni ört" (*zemmilünî*), beni ört; bu korku gidinceye değin" dedim. Sonra o, (Cebrail) ona geldi, 'Ey Muhammed, Sen Allah'ın elçisisin' dedi.

D. O, (Yani Muhammed) dedi: Kendimi bir yarıdan atmayı düşünüyordum; fakat böyle düşünürken, O bana gözüktü ve dedi: "Ey Muhammed, Sen Allah'ın elçisisin."

E. Sonra O, "Oku" dedi. Ben, "Okuyamam (ya da ne okuyayım?) dedim. O, (Hz. Muhammed) dedi: Sonra o beni, bitkin düşünceye kadar üç kez kuvvetlice sıktı. Sonra, "Seni yaratan Allah'ın adıyla oku" dedi. Ben de okudum.

F. Ve Hatice'ye geldim. "Kendimden korkuyorum." dedim ve başımdan geçeni anlattım. O da, "Sevin; Allah'a yemin ederim ki,

O seni hiç bir vakit şaşırtmaz. Hısumlarına iyilik edersin, gerçeği söylersin, emanete hiyanet etmezsin, yorgunluğa katlanırsın, misafirlerini ağırlarsın, haksızlığa uğramışlara destek olursun.”

41 G. Sonra O, (Hatice) beni Varaka b. Nevfel b. Esed'e götürdü ve “Kardeşinin oğlunu dinle” dedi. O bana sordu, ben de başımdan geçeni anlattım. O, “Bu, Musa b. İmran'a indirilen (veya vahyedilen) *nâmûs*'dur. Keşke şimdi genç olsaydım! Keşki, kabilen seni dışarı attığı zaman sağ olsaydım!” dedi. “Onlar beni çıkaracaklar mı?” dedim. O, “Senin getirdiğini getirip de, kendisine düşmanca davranılmayan hiç bir kişi yoktur; senin o günlerine yetişecek olsaydım, yardım ederdim.” dedi.

H. 'İkra'dan sonra bana vahyedilen ilk Kuran ayetleri şunlardı: Nun (ن); Kalem ve onunla yazılanlara and olsun ki, Sen Rabbinin nimetine ermiş bir kimsesin, deli değilsin, doğrusu Sana kesintisiz bir ecir vardır. Şüphesiz Sen büyük bir ahlaka sahipsin. Hanginizin aklından zoru olduğunu yakında sen de göreceksin, onlar da görecektir. (68 / 1-5); ve “Ey örtüye bürünen kalk da uyar!” (74 / 1-2) ve “Kuşluk vaktine and olsun, sükûna erdiğinde geceye and olsun ki (93 / 1-2). . . 64”

I. Ez-Zuhri dedi: Rasulullah'a gelen vahyde bir ara bir kesinti oldu; çok üzgündü. Erkenden, O, kendisini atmak için dağların tepelerine gitmeye başladı. Fakat, her dağ tepesine vardığında, Cebrail kendisine gözüktü ve dedi: Sen Allah'ın elçisisin! O zaman sâkinleşiyor ve kendisine geliyordu.

J. Rasulullah onu anlatırdı. Derdi ki: “Bir gün yürürken Hira'da bana gelen meleği, yerle gök arasında bir kürsüde gördüm. Ondan çok korkmuştum ve Hatice'ye dönüp “Beni ört (zemmiluni)” dedim.”

K. Sonra biz O'nu örttük, yani üzerine bir *deser* koyduk (deser-nahu) ve Yüce Tanrı, “Ey örtüye bürünen, kalk da uyar, Rabbinin yücelt, giydiklerini temiz tut (74 / 1-4)” ayetlerini indirdi.

L. Az-Zuhri ekledi: Kendisine ilk vahyedilen “Yaratan Rabbinin adı ile oku”dan “Bilmediğini” ayetine kadar (96 / 1-5)”dı⁶⁵.

İbn Şihab diye bilinen ez-Zuhri, J ve K'nın başka bir varyantını nakleder ki bu da şöyle başlar: “Cabir b. Abdillâh el-Ensari dedi:

64. Tab. *Ann.* 1147 vd.

65 Aynı eser. 1155.

Rasulullah Aleyhisselam, vahyin kesilmesinden bahsederken, dedi: "Ben yürürken" Bu varyant *desserûnî* 'üzerime bir deser koydular' yazarak J'den K'ya kadar ravi değişikliğinden kaçınıyor. Bu, el-Mud-dessir(74) suresini ilk vahy olarak gösteren Câbir'den rivayet edilen bir hadis şekli olduğu için ilgi çekicidir⁶⁶.

42 A'dan H'ya kadar olan nakiller, belki de Zuhri'de ard arda geliyordu fakat hepsinin Aişe'den gelmiş olmaları gerekmez. İbn İshak'ın, Aişe'nin rivayetini, B'nin ilk cümlesinden sonra kesmesi, belki de kendisinin de hadisin geri kalan kısmında tercih ettiği değişik varyantlarının bulunmasından ötürüdür ve bu, o noktada, kaynakta zorunlu olarak bir kopukluğu göstermez. Bununla birlikte isnadın tartışılmasından kazanılacak fazla bir şey yoktur. Ben daha ziyade metinlerdeki kanıtlar üzerinde durup düşünmeyi ve özellikle hikayelerde değişik 'özellikler' denebilecek şeyi incelemeyi öneririm.

b) Hz. Muhammed'in rü'yetleri

Yukarıda aktarılan A bölümünün esas noktası, yani Hz. Muhammed'in Peygamberlik tecrübesinin sâdık rüya ile başlamasından şüphe etmek için hiçbir sağlam kanıt yoktur. Bu, olağan düşlerden tamamıyla farklıdır, rü'yetler B ve J'de zikredilmiştir (D ve I'deki Cebrail'in görünmelerinden ayrı olarak). A'daki ifade, Necm Suresi'nden öğrendiğimizi doğrulamaktadır; ancak bu, Hz. Muhammed'in sözlerinden de doğrudan doğruya çıkarılabilir. Kuran'da iki rü'yetten (görüntüden) bahsedilmektedir:

Batmakta olan yıldızlara and olsun ki,
Arkadaşınız sapmamış ve azmamıştır;
O, kendiliğinden konuşmamaktadır.
Onun konuşması ancak bildirilen bir vahy iledir
Ona, çetin kuvvetlere sahip
Ve Güçlü Olan (Cebrail) öğretmiştir
En yüksek ufukta iken doğruluvermiş
Sonra O yaklaşmış ve inmiştir
Araları iki yay aralığı kadar
Belki daha da yakın oldu
Ve o anda kuluna vahyedeceğini etti...
O, onu sınırın sonunda (sıdratü'l-münteha)

66 Aynı eser. 1155 vd.

Başka bir inişinde de görmüştür
 Orada varılacak olan Cennet vardır
 O, sınır örtüldükçe örtülmüştü
 Onun gözü oradan ne kaybı ne de onu aştı
 Doğrusu, Rabbi'nin varlığının büyük delillerini gördü⁶⁷.

Genellikle Müslümanlar bunu Cebrail'in görüntüleri olarak yorumlamışlardır; fakat Hz. Muhammed'in başlangıçta bunları Allah'ın görüntüleri şeklinde yorumladığını gösterecek birtakım sebepler vardır. Medine dönemine kadar Kuran'da Cebrail'den hiç söz edilmemektedir. 53. Surenin 10. âyetindeki 'Onun kulu (abdihi)' Müslümanların da kabul ettiği gibi, 'Allah'ın kulu' anlamına gelmelidir; fakat bu, fiillerin öznesi Allah olmazsa, ifadeyi tuhaflaştırmaktadır*. 'Hak' bir bakıma Allah'a delalet ettiği için, B bölümünün sonundaki "Hak O'na geldi ve dedi..." ifadesi aynı anlamdadır. İfade sâdece 43 'Sonra O bana geldi ve dedi' olduğu için, C bölümü de böyle anlaşılabilir. Bunun gibi Müddessir Suresi hakkındaki hadisin Cabir'den gelen varyantları, Hz. Muhammed'den nakille şöyledir: "Beni çağıran bir ses işittim ve etrafıma baktım; fakat kimseyi görmedim, sonra yukarı doğru baktım, orada O, kürsü üzerinde oturuyordu."⁶⁸

Bu, Hz. Muhammed'in görüntüyü ilk yorumlaması olabilse de, "gözler onu göremez (6 / 103)" ayetiyle çeliştiği için, son yorumu olması oldukça güçtür. Öte yandan, Necm Suresi, böyle bir yoruma müsait olmakla birlikte değişik yorumlar da yapılabilir. Şüphesiz ki, "Rabbinin büyük ayetlerinden biri (ya da "En büyük olan Rabbinin ayetlerinden") sözleri, gerçekte Allah'ın bir görüntüsünü ifade etmez. Ancak bundan, Hz. Muhammed'in gördüğü şeyin, Allah'ın kudret ve azametinden bir işaret veya delil anlamına gelebileceği mümkün görülmektedir. Belki de daha sonra eklenen⁶⁹, "Kalb gördüğü şeyi yalanlamadı (53 / 11)" ayeti, bu görüşün daha da ileriye götürülmesini, yani gözlerin bu işaret veya delili görürken kalbin de işaret edilen şeyi idrak ettiğini gösterir. Hz. Muhammed, başlangıçta görüntüyü (rû'yet) Allah'ın doğrudan doğruya bir görüntüsü olarak yorumlamıştı, bu, yorumu tamamıyla doğru olmasa bile, esas itibarıyla yanlış olmadığına delalet eder. Bu ayet belki de şöyle çevrilmelidir: "Onun

67 53.1-18.

68 Bukhari, 65, üzerinde 74. 1; krş. Tab. Ann. 1153; R. Bell'den alıntı, *Mohammed's Call*, MW'de, xxiv, 1934, s. 13-19; krş. Nöldeke-Schwally, i. 23 ve Ahrens, *Muhammed*, 39 vd.

69 Bell, Translation of Q.,

(kişinin) gördüğü şey üzerinde kalb yanılmadı.” Böylece onu hiç de tarihi olmayacak bir Cebrail görüntüsü yapmaktan sakınmak ve aynı zamanda Hz. Muhammed’in Allah’ı görmemiş olduğu Sünni Müslüman görüşüyle çelişmekten de kaçınmak mümkün olur⁷⁰.

Görüntünün şekli yorumu, Hz. Muhammed’in hayatı bakımından pek önemli olmamakla birlikte, dini gelişmesi bakımından anlamlıdır. Buna, “Sen Allah’ın elçisisin” sözlerini incelediğimizde doku-
nacağız.

(Karl Ahrens⁷¹, 81. Surenin 19. ayetindeki *rasûlun kerim*’in aslında *er-Ruh* ile aynı anlamda olduğunu söyler. İleri sürdüğü sebepler, Mekki Surelerde Cebrail’den hiç söz edilmeyişi, ancak, çoğul olarak “melekler”den söz edildiğidir. Söz gelişi, “Gece melekler ve *Ruh* kendi kendilerini aşağıya doğru bırakırlar (inerler?)” (97 / 4); bkz. 26 / 193: “*Ruhül Emin* onunla indi”. Bu, burada geliştirilen görüşe uyar.)

44

c) *Hira’ya Gidiş; Tahannus*

Hz. Muhammed’in ailesiyle ya da tek başına, Mekke’den biraz uzaktaki bir tepeye, Hira’ya gitmesi hiç de olmayacak bir şey değildir. Belki de bu, Taif’e gitmeye maddi gücü olmayan kimselerin, sıkıntı veren bir mevsimde Mekke sığağından bir kaçış yolu olabilir. Keşişler örneğinde olduğu gibi Yahudi ve Hristiyan etkisi veya ufak bir kişisel tecrübe, yalnızlık ihtiyaç ve arzusunu gösterebilir.

Tahannus’un tam anlamı ve kökü belirsiz olmakla beraber, onun ibadetle ilgili bir eylem türü olduğu açıktır. Belki de en iyi teklif H. Hirschfeld⁷²’inki gibidir. O da bunun, Allah’ın rızası için ibadet (dualar) anlamında olan İbranice *tehinnot* veya *iehinnoth*’dan geldiğini söylemektedir. Öte yandan bu anlam, Arapça kökün etkisi altında kalmış olabilir; *Hins*, özellikle yemini bozmak veya yerine getirememek ve daha geniş anlamda “günah” demektir; böylece tahannus’un “suç veya günahattan kaçınmak için birtakım şeyler yapma” anlamına geldiği söylenir. Tahannus kelimesinin burada kullanılışı, bu belgenin eski ve bu bakımdan gerçek olduğunun belki de bir işaretidir⁷³.

70 Krş. Aişe’den rivayet, Bukhari, 65, üzerinde 53.1.

71 *Muhammed*, 41.

72 *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*, London, 1902, s. 10 n.; C.J. Jyall JRAS, 1903, s. 780’de aynı görüştedir.

73 Fakat karşılaştıran Caetani, *Ann. i*, s. 222, . 2.

Hız. Muhammed'in çağrısı ve ilk vahyden önceki durum hakkındaki bu kısa açıklamayı belki de nazari olarak yumuşatabiliriz. Hız. Muhammed, daha gençliğinde Mekke'nin toplumsal ve dini meselelerinin farkında olmuş olmalıdır. Kendisinin bir yetim oluşu, şüppesiz, toplumdaki hastalıkların daha çok farkına varmasına yol açtı. Dinle ilgili görüşü, belki de Mekke aydınlarının çoğunda görülen mübhem bir Tektanrıcılıktı. Bundan başka O, Mekke'de bir çeşit değişiklik aramış olmalıdır ve çevresindeki herşey, bu değişikliğin, her şeyden önce dinî olması gerektiğini göstermektedir. Bu bakış açısı ile Hız. Muhammed, ilahi şeyler üzerinde düşünmek ve belki günahlara kefaretle olsun diye ibadet etmek için açıkça ve isteyerek yalnızlığı aradı. Bu "inzivaya çekilme"den önce birtakım dini tecrübeler geçirmiş olabilir, ancak bunlar hakkında hiçbir şey bilmiyoruz. Rivayetler, görüntülerin (rü'yet) inziva sırasında geldiğini söylemektedir, ancak genellikle Hız. Muhammed'e seslenişin değişik biçimlerinin nisbi tarihleri kesin değildir. Gözükmenin bazan umulmadık bir anda, bazan da Hız. Hatice'nin yanındayken olduğu söylenmektedir.

45

d) *Sen Allah'ın Elçisisin*

"Sen Allah'ın Elçisisin" sözleri, Zuhri'den alınan B, C, D, I bölümlerinde dört kez geçmektedir. Son ikisinde Cebrail, ilkinde 'Hak', ikincisinde de yalnızca 'O' konuşur. Dördünde de durumlar değişiktir. Bunlar, her nedense, farklı özellikler geliştiren tek bir olayın sadece dört varyantı değil midir? Böyle erken bir zamanda Cebrail'in anılışı şüphelidir; çünkü Kur'an'da çok sonralara değin O'ndan söz edilmemiştir. Görünüşte, tecrübeler, en azından iki türdür. B, belki de C ile birlikte, onun Peygamber olmaya ilk çağrılışını anlatırken, D ve I, sıkıntılı bir zamanda O'na yeniden güven vermek için bu çağrılışın bir doğrulanması olarak gözükmektedir.

B, asıl çağrıyla ilgiliyse, görüntülerle ilişkisi nedir? İlk görüntünün tasviri, Necm Suresinin, Hız. Muhammed'in kendilerine tebliğ ettiği vahylerin doğruluğu hakkında Mekkelilerin ileri sürdüğü birtakım itirazları reddeden bir bölümünde görülür. Böylece O, en azından bir vahyi, belki de birkaç vahyi açıkça ilan etmiş olmalıdır. Bu anlamda, görüntünün anlatımı, vahylerin alınışıyla görüntünün bir ilgisi olduğunu göstermektedir. Ancak, belirli bölümlerin görüntü ile birlikte geldiğini gösteren hiçbir şey yoktur; gerçekte ikiden fazla süre düşünülürse, bu imkansız olur. Görüntünün ameli sonucunun bu surelerin Tanrı'dan gelen bildiriler olduğuna kesinlikle inanma ve belki

de Hz. Muhammed'in açıkça onları bildirmekle görevlendirilmiş olması gibi daha genel bir şey olduğu gözükmemektedir. Bu, Hz. Muhammed'in daha önce bazı vahyler aldığını, fakat kendisine gelen ayetlerin gerçek mahiyetinden emin olmadığı varsayımını gerektirir; şimdi kendisine bildirilmekte ya da ilgili bir teminat verilmektedir. Öte yandan görüntü (rû'yet), vahyler aramak için bir çare olarak alınabilir ve Hz. Muhammed, bunlardan sonuç çıkarma usulleri hakkında belki de bir şey bilmekteydi. Bütününü, bu iki şıktan birincisi daha çok muhtemeldir. Bununla aynı çizgide olan görüş⁷⁴, kendisine ilham veya teklif edilen şeyin, kendisinin gerçekte takip ettiği 'amelî davranış yolu' olduğu şeklindeki görüştür. Böylece eğer görüntünün anlamı, genel bir şey idiyse; B bölümü ile iyice uyuşmaktadır. Muhtemeldir ki, 'Sen Allah'ın Elçisisin' sözleri zahiri bir ifade tarzı değildi; hatta belki de muhayyel bir ifade tarzı da değildi, fakat zihnî, yani 46 ne kulaklarıyla işittiği ne de kendisini işitiyor şeklinde tahayyül ettiği bir ifade tarzı idi; ancak bu sözler, kendisine sözcük olarak gelen bir bildirmeyi oluşturmaktaydı⁷⁵. Sözlerin biçimi gerçek görüntüden hatta çok sonraları oluşabilir.

Böyle bir tecrübe tekrarlanabilir miydi? Bu tamamıyla imkânsız değildir ve Necm Suresinde iki görüşün birleşimi belki de muhteva bakımından bir benzerliği göstermektedir. Öbür yandan, ikinci görüntünün anlatımında ilhamdan söz edilmemektedir ve o genellikle Cennet anlamında alınmaktadır. C, D ve I bölümleri fazla yardımcı olmuyor. Son ikisi Hz. Muhammed'e bir çağrı olmaktan ziyade, ilk çağrıyı kendisine hatırlatarak bir teminat vermektedir. Hz. Muhammed'in ümitsizlik anlarında ilk görüntüyü hatırlayacağını farzetmek tabiidir. Belki, O'nun düşüncesi, kritik anlarda zihninde çakmış ve O, bunu tabiatüstü bir vasıtaya bağlamıştır. Böylesini hatırlamalarla ilgili gerçekler, ne olursa olsun, bunlar ilk tecrübe kadar önemli değildir.

f) "Oku"

'Alak Suresi hakkındaki hadisin çeşitli varyantları olup, bunların birisi Zuhri'den aktardığımız E bölümünde geçer. Daha sonraki varyantlarda Hz. Muhammed'in, Melek'in *ikra'* demesine verdiği *mâ akrau* sözü 'Okuyamam (veya ezberden okuyamam)' diye çevrilmelidir; bu *mâ ene bilâriin* Ben okuyan (veya ezberden okuyan) bir kişi

74 R. Bell, *Muhammad's Visions* MW, xxiv, 1034, s. 145-54, özellikle 148 de

75 Bak Bölüm 5 ve A. Paulain, *Graces of Interior Prayer*, London, 1928, 299 vd.

değilim⁷⁶.” şeklindeki bir varyant ve İbn Hişam'daki *mâ akrau*, sadece “Ne okuyayım?” anlamına gelebilecek *mâzâ akrau* arasındaki farkla daha açıklık kazanmaktadır. Bu ikincisi, aynı zamanda *ma akrau*'nun daha tabii anlamıdır. Hemen hemen kesindir ki sonraki hadisçiler, Kuran-ı Kerim'in mucizevi niteliğini gösteren delilin önemli bir parçası olan, Hz. Muhammed'in okuma-yazma bilmediği inancı- na destek bulmak için bu kelimelerin tabii anlamlarından kaçınmışlardır. Taberi Şerhinde Abdullah b. Seddad'dan rivayet edilen hadis, eğer metin doğru ise, kendisinden önce ‘ve’ olduğu için, *ma*'nın ‘ne’ anlamında anlaşılmasını gerektirmektedir⁷⁷.

47 *Karaa* ve *kur'ân* kelimeleri Hristiyanlığın Arabistan'a soktuğu dinî lügatçeye aittir; *karaa*, okumak ya da kutsal metinleri huşu ile ezbere okumak demektir, *Kuran* da kutsal kitap dersi veya ‘okumak’ anlamında kullanılan Süryanice *keryāna*'dan gelmektedir. Kelime, daha sonraları, ‘oku’ anlamına gelmişse de, bu surede belki de ‘ezberinden oku’ yani olağanüstü bir şekilde bildirilen, hafızanda tuttuğun şeyden ‘oku’ anlamına gelmektedir⁷⁸. Hz. Muhammed, kime ve neden okuyacaktı? Bu soru, hadislerde açıkça tartışılmamıştır. En tabii yorum, şekli ibadetin bir parçası olarak gelen şeyi okumasıydı. Bu, Süryanice'deki kullanışa ve Müslümanların hâlâ namazlarında veya ibadette sure veya surelerin okunuşuna *kıraat* demeleri gerçeğine uygundur. Yukarıda sözü geçen, Abdullah b. Şeddad'dan rivayet edilen hadiste ‘ne okuyayım?’ sorusuna cevabın, birçok rivayet şekillerindeki gibi, ‘adına oku’ değil de sadece ‘adına...’ olduğu hatırlatılmaya değer. Bu, Bismillah'ın bir önsezisi olabilir miydi?

Müslüman bilginlerinin, bunun, Kuran'ın vahyedilen ilk ayetleri olduğu şeklindeki pek yaygın görüşüne geçerli hiçbir itiraz yoktur. Alak Suresi'nin iddiasıyla yarışabilecek başka bir bölümün hiçbir başarı şansı yoktur⁷⁹. Kuran'ın asıl çağrısının genel akışı gözönünde tutulursa ilk gelmesini bekleyebileceğimiz şey, ancak ibadet için bir emirdir⁸⁰. ‘Oku’ kelimesi, yalnız Hz. Muhammed'e yöneltilmiştir ve bunun kendisini takip edenleri de kendisini taklit etmeleri için kapsamında hiçbir güçlük yoksa da, O, vahyedildiğinde kendisini takip edecek kimselerin olacağı düşüncesinin aklına gelmediği düşünülebi-

76 Bukhârî, 65, Q. 96.

77 XXX. 139; *Ann.* i, 1148 dekinden biraz farklıdır.

78 Bell, *Origin*, 90 vd.; Krş. Nöldeke-Schwally, i.82.

79 Krş. aynı eser. 78

80 Krş. Bölüm III.

lır; yani bu, başkalarına vaaz etmeye başlamasından önceki bir sayfaya pekâlâ ait olabilir. Tabii Hz. Muhammed'in Kuran'ın bir parçası olarak görmediği başka tebliğleri de daha önce almış olduğu ihtimal dışı bırakılamaz; hadislerdeki 'Sen Allah'ın Elçisisin' sözleri buna bir örnek olabilir.

f) *Muddesir Suresi; Fetret*

Muddessir Suresi'nin ilk ayetlerinin ilk vahyolduğu hakkında Cabir b. Abdillâh'tan gelen bir hadis var. Bu, bir elçilik veya Peygamberlik işine girmek için bir emir gibi gözüken 'kalk ve uyar' kelimelerini içine alması dolayısıyla uygun düşmektedir. Bununla birlikte, eğer Hz. Muhammed, halka va'z etmeye bir hazırlık safhası olmadan
48 birdenbire başlamışsa, bu, ancak o zaman ilk vahy olabilir. Böyle bir hazırlık devresi var idiyse ve bu safhada da vahyeler gelmişse; o zaman, bu ilk vahy olmaz. Ve gördük ki 'ikra' zaruri olarak halka va'z anlamını vermemektedir. İlk zamanlardaki, Alak Suresi'nin ilk vahyolduğu genel anlayışına rağmen, bu hadisin ısrarı, bunda bir hakikat payı bulunduğunu gösterir; en muhtemel görüş odur ki, bu hadis, halka va'zın başlangıcını işaret etmektedir.

Hadiste, halka vaaz ile halka olmayan vaaz arasında bir farklılık olduğunu gösteren geçerli deliller vardır. İbn İshak⁸¹ 'Sonra Allah Peygamberine, görevlendirilmesinden üç yıl sonra, ondan kendisine gelen şeyi açıkça bildirmesi, insanları Allah'ın sözüyle karşılaması ve onları Allah'ın sözüne çağırmasını buyurdu.' Başka yerde bize Mekkede'deki Cebrail aracılığıyla vahyin geldiği on yılın öncesinde, üç yıl vahyin İsrâfil aracılığıyla geldiği anlatılmaktadır. Bazan, bu üç yılın başlangıcı, *nübuvve*'nin, yani bir *nebi* olarak görevlendirilmenin başlaması olarak, on yılın başlangıcı da *risâlet*, yani rasul veya elçi olarak görevlendirilmenin başlaması şeklinde tasvir edilmektedir.⁸³ Hadisteki yaygın görüş birliği ve bundan ihtimaller dolayısıyla, Hz. Muhammed'in faaliyetinin iki safhası arasında bir fark bulunduğunu ve belirtilemeyen tarihlerin kabaca doğru olduğunu kabul edebiliriz. Farkın asıl niteliğinin ne olduğunu söylemek daha güçtür; çünkü İslam'a ilk girenlerin bu ilk dönem süresinde Müslüman olmuş oldukları söylenmektedir.

81 İH, 166; yine Tab. Ann. 1169

82 Tab. Ann. 1248 vd.

83 Krş. Caetani, Ann. i.218-20

I'da tasvir edildiği üzere *fetret*, yani vahye ara verilmesi ile mesele karışmaktadır. J ve K'daki anlatımlar, Zuhri'nin Cabir'den rivayet ettiği varyantla birlikte⁸⁴, Cabir'den Yahya b. Ebi Kesir⁸⁵ tarafından nakledilen hadis ile karşılaştırıldığında; Zuhri'nin Alak Suresi'nin ilk sure olduğu görüşüyle bu hadisi bağdaştırmak için Fetret'i işin içine kattığı açıkça görülüyor. Bununla birlikte fetret ile ilgili başka bir delil var; İbn İshak, onu Duha Suresi'nin vahyinden önceye alıyor.⁸⁶ Aslında, böyle bir tecrübe pekala olabilir. Öte yandan, bazan ileri sürüldüğü gibi, onun üç yıl sürmüş olması muhtemel değildir; bu rakam, belki de halka açık olmayan tebliğin süresiyle karıştırılmaktan ileri gelmektedir. Bu düşünceler, Hz. Muhammed'in dinî tecrübesinde bir kesintinin olmuş olabileceğini gösteriyor. Zuhri'nin, Fetret'in (kesintinin) halka açık tebliğin başlangıcından hemen önce geldiği varsayımı (ki ben öyle kabul ediyorum), kuvvetli bir delil değildir, ama oldukça muhtemeldir.

Muddessir, çoğunlukla bir *dişār* (*dasār*)'a, yani bir örtüye (harmaniye) sarınmış anlamına alınmıştır. Bu doğru ise, herhalde bu hareketin vahylerin alınışıyla bir bağlantısı vardır. O, ya vahyleri teşvik için ya da daha büyük bir ihtimalle insan alıcısını ilahi tecellinin tehlikesinden korumak için olabilir⁸⁷. Öte yandan, aynı kökten gelen birtakım kelimeler, örtünme veya saklanma düşüncesini, mecazi olarak geliştirmekte; böylece de, mütevazi olup, tanınmamış olan kişiler için kullanılmaktadır. Eğer Hz. Muhammed'in tereddüt etme sebebi, zengin Mekkelilerin hüküm verme ölçülerine göre, kendisinin oldukça önemsiz bir kişi olması idiyse, bu burada uygun düşebilir.

Bu kesin olmayan ayrıntılar, bir araya getirilince, ortaya çıkan biçim, bir bakıma şöyledir: Hz. Muhammed'in Peygamber olarak mesleğinde üç yıl süren bir hazırlık safhası diyebileceğimiz bir dönem vardı. Bunda O, açıkça bir çeşit vahy almaya başladı. Israfil ile ilgili hadisler, Hz. Muhammed'in, O'nun sesini duyduğunu ama şeklini görmediğini söyler⁸⁸. 'Alak ve Duha Surelerinin ilk ayetleri, bu safhaya ait olabilir; aynı zamanda, Hz. Muhammed'in Kuran'ın bir bölümünü teşkil ettiğini düşünmediği, daha özel nitelikte vahyler de gelmiş olabilir. Fetretin, üç yıllık sürecin sonlarına rastladığı söyle-

84 Tab. 1155 vd.

85 Aynı eser., 1153

86 İH, 156.

87 Bk. Nöldeke-Schwally, i. 87; ve Wellhausen, *Reste*, 135, n.2.

88 Tab. 1249.5.

nebilir. Halka açık olmayandan halka açık tebliğe geçiş, rü'yetlerin veya en azından 'Allah'ın Elçisi' ünvanının verildiği birinci rü'yetin ve aynı zamanda Müddessir Suresinin en tabii yeridir (onun karışık niteliğini açığa vuran kopukluklar dolayısıyla, geleneksel anlatımdaki bir rü'yet (görüntü) ile O'nun arasındaki bağlantı iyi bir delil olmasa bile). Hz. Muhammed'in, hazırlık safhasında, yakın arkadaşlarıyla dinî meseleler hakkında konuştuğu beklenebilir; ancak, Hz. Muhammed'in Mekke halkına Allah'ın Elçisi olduğunu açıkça söylemeden önce, ihtidaların olması gariptir. Dolayısıyla, geleneksel anlatımlarda hazırlık safhasına fazla yer verildiği şüphesini doğuruyor.

g) Hz. Muhammed'in Korkusu ve Çaresizliği

50 Zuhri'den rivayet edilen parçalarda Hz. Muhammed'in korku duyguları ve benzerlerine sık sık işaretler vardır. İki türlü tecrübe farkedilebilir. İlkin, İlahi olanın (kutsalın) varlığı veya tecellisinden duyulan korku (C, F, J); ikincisi de, intihar düşüncelerine götüren umutsuzluk (D, I).

Eski Ahd'in tanıklık ettiği üzere, İlahi olan (Kutsal)'ın iyice yakınlaşmasının korkusu Sami bilincinde derin köklere sahiptir. Bunu dile getiren hadisler (bkz. C ve J) aslında 'el-Muzzemmil (73 / 1) kelimesinin açıklamalarından ortaya çıkmışa benzemektedir ve bu da daha sonraki yorumların korkunun mevcudiyetini sadece Kuran'dan çıkardıklarını gösteriyor; Kuran'ın dışında bu konuda başka hiçbir bilgi yok. 'Zemmilû-nî'den Müddessir'e tuhaf geçiş gösteriyor ki, Müzzemmil'in yorumu, aslında Hz. Muhammed'in çağrısı rivayetiyle ilgili değildir ve bu bağlantı da bir anlam vermedir. Diğer taraftan Müzzemmil'i böyle anlamak, bu daha sonraki yorumlarca tabii idiye, bu korku Kutsal'ın başlangıcında oldukça yaygın olmalıydı ve Hz. Muhammed de bundan payını almış olmalıydı. Bütün söyleyebileceğimiz bu kadar. Umutsuzluk duyguları, Eski Ahid Peygamberleri ve Hristiyan azizlerinin hayatlarında görülene kabaca benzetilebilir.

Avila'lı Azize Teresa şöyle diyor:

'Sözler, onların etkileri ve taşıdıkları güven, o anda Tanrı'dan geldiklerine ruhu inandırdı; bununla birlikte o an şimdi geçip gitti; daha sonra sözlerin Şeytan'dan mı, yoksa hayalden mi ileri geldiği hakkında şüpheler ortaya çıktı. Her ne kadar kişi onları iştirken ger-

çekliklerinden hiç şüphe etmemiş, hatta onlar uğruna ölmeyi bile göze almıştır⁸⁹.

Bununla birlikte intihar düşüncesi, buna sebep olacak bir şey söylememiş ise, Hz. Muhammed'e hemen hemen hiç atfedilemez. Bu, Duha Suresi'nin yorumunun dışına çıkmaktadır. Bundan başka, böyle bir umutsuzluk dönemi, fetret hakkındaki rivayetlere uygun düşer. Böylece de bu, Hz. Muhammed hakkında bize birtakım gerçek bilgiler veriyor gibidir.

h) Hatice ve Varaka'nın Cesaret ve Umut Vermeleri

51 Hatice'nin Hz. Muhammed'e nasıl güven verdiğinin hikayesini reddetmek için hiçbir sebep yoktur. O, bu safhada, Hz. Muhammed'in kendisine güvensizliğinin delilidir ve hayal veya anlam çıkarma dolayısıyla ayrıntılar eklenmiş olsa bile, genel görünüm pek de uydurma olamazdı.

Varaka'nın güven vermesi önemlidir. *Nâmûs* hakkındaki ifadenin doğruluğundan şüphe etmek için kuvvetli bir sebep yoktur. Kuran'dan olan *Tavrât* yerine Kuran'dan olmayan bir kelimenin kullanılışı, onun doğruluğunun bir delilidir. Öbür yandan, hikâyenin geri kalan kısmı, Varaka'nın Hz. Muhammed'i tasdik etmesine rağmen niçin Müslüman olmadığını açıklamak için bir çaba gibi gözükmektedir. Hemen hemen buna benzer bir sebeple Hz. Muhammed'in Varaka ile buluşması varyantı, buluşmadığını belirten varyanta tercih edilebilir. Bundan başka bazı varyantlar, Varaka'nın, Hz. Muhammed'in risaletinden iki ya da üç yıl sonra öldüğünü söylemekte, diğerleri de bunu dört yıla kadar çıkarmaktadır⁹⁰.

Nâmûs kelimesinin genellikle Grekçe *nomos*⁹¹'den türediği ve böylece kanun veya vahyedilmiş kitaplar anlamına geldiği söylenir. Bu, Hz. Musa'dan sözedilmesine uygun düşer. Böylece, Varaka'nın sözleri, vahyi almaya başladıktan sonra Hz. Muhammed'e söylenmiş olmalıdır ve Hz. Muhammed'e gelen şeyin, Yahudi ve Hristiyan kutsal kitaplarıyla aynı olduğu ya da en azından aynı sınıfa sokulduğu anlamına gelir. Hz. Muhammed'in bir topluluğun kurucusu veya yasa koyucusu olması gerektiği fikri de bulunabilir. Eğer, muhtemel ol-

89 *Interior Castle*, Sixth Mansion, iii, 12; Poulain'den alınmıştır, *Graces of Interior Prayer*, 304 vd.

90 Bk. Caetani, *Ann.* i, s. 238, 260.

91 Krş. aynı eser., s. 222, n. 6.

duğu üzere, Hz. Muhammed mütereddit bir tabiatta idiyse, tecrübelerinin üzerine en yüksek yapıyı oturtmak için teşvik edilmesi, iç gelişmesi bakımından çok önemli olmalıydı.

Tarihlendirmede biraz güçlük var. İlk vahyin son kelimeleri, 'Ki, kalemle öğretti, insana bilmediğini belletti' hemen hemen tamamıyla daha önceki vahylere işaret etmektedir. Müslümanlar genellikle birinci kısmı, 'kalemin kullanılışını öğretti' anlamına almaktadırlar; ancak özellikle Hz. Muhammed ne yazıp ne de okuyabiliyor idiyse, bunun bir anlamı yoktur. Şimdi, Hz. Muhammed'in yakın ilişki içinde bulunduğu kimselerden Varaka, Hristiyan kutsal kitaplarını okumasıyla sivrilmiştir⁹². Bu Kur'an âyetleri, onları tekrar edince, Hz. Muhammed'e, Varaka'ya olan minnet borcunu hatırlatmış olmalıdır. İnsanın, bu, Varaka'nın nâmus hakkındaki sözlerinden sonradır diye düşünesi geliyor; ancak bu sözlere dayanak olmak üzere ikra' ayetlerinden önce vahylerin gelmiş olması gerekir. Böylece, Hz. Muhammed'in Varaka ile daha erken bir zamanda sıkı bir alışveriş içinde olduğunu ve genel anlamda birtakım şeyler öğrendiğini farzetmek daha kolaydır. Daha sonraki İslami düşünceler, söz gelişi, Hz. Muhammed'e gelen vahyin daha önceki vahylerle ilişkisi gibi, çoğunlukla Varaka'nın fikirleriyle şekillenmiş olabilir.

i) Sonuç

Böylece, Hz. Muhammed'in risaleti (çağrısı)nı kuşatan durumlarla ilgili kesinlik kazanmayan çok şey vardır. Ancak, birçok ayrıntılar ve özellikle değişik vakaların nisbî tarihleri bir bakıma kesin olmasa bile ilk hadislerin dikkatlice taranması, oldukça bir güvene sahip olabileceğimiz genel bir görünüme götürür.

5. Hz. Muhammed'in Peygamberlik Bilincinin Şekli

Carlyle'in *Heroes and Heroworship*'te Hz. Muhammed hakkındaki yazısından sonra, Batı Hz. Muhammed'in samimiyetine inanmak için iyi bir neden bulunduğunun farkına vardı⁹³. İnançları uğruna işkenceye katlanmaya hazır oluşu, kendisine inanan kişilerin yüksek ahlaki karakterde oluşları, nihai başarısının büyüklüğü; bütün bunlar O'nun gerçekten doğru ve dürüst olduğunu göstermektedir. Hz. Muhammed'i yalancı saymak, meseleleri çözecek yerde,

92 İH, 143.

93 Krş. Tor Andrae, *Mohammad, the Man and his Faith*, London, 1936, s. 63, 69, 229, 233, 259, 268; W. Thomson MW'de, xxxiv, 1944, s. 129 vd.

ortaya daha çok mesele çıkaracaktır. Öte yandan, Batıda tarihin büyük şahsiyetlerinden hiçbirisine Hz. Muhammed kadar az değer verilmiş değildir. Batılı yazarlar, Hz. Muhammed hakkında çoğunlukla en kötü şeylere inanmak zaafını göstermişlerdir; herhangi bir fiilin itiraz götürebilecek bir yorumu karmaşık gözüktüğünde onu bir hakikatmiş gibi görme eğiliminde olmuşlardır. Eğer O'nu, az da olsa anlamak istiyorsak ve geçmişten bize kalan yanlışlıkları düzeltmemiz gerekemekteyse; yalnızca O'nun aslı dürüstlüğüne ve gayesinin bütünlüğüne inanmak değil; aksi tamamiyle ispat edilinceye kadar O'nun her bakımdan samimi olduğu inancına sıkı sıkıya bağlı kalmalıyız. Unutmamak gerekir ki, kesin delil akla yatkınmış gibi göstermekten çok daha güç bir iştir ve bunun gibi bir meselede ancak güçlkle elde edilebilir. Onun samimiyetsizliğini varsayan Batılı yazarların teorileri, teori olarak tartışılmayacak; fakat, O'nun samimiyetine karşı çıkan tartışmalar gözönünde tutulacaktır.

53 O halde, eğer mümkün olduğu kadar O'nun samimi olduğu inancına bağlanmaya kararlıysak, Kuran'ı Hz. Muhammed'in tabii bilincinden ayırmamız gerekir. Çünkü bu ayırım, kendisi için bir esastır. Daha başlangıçta, kendisine tabiatüstü bir kaynaktan geldiğine inandığı şeyle, kendi düşüncesinin ürününü dikkatlice ayırt etmiş olmalıdır. Ancak bu ayırımı nasıl yaptığı pek açık değildir; şu var ki, bu ayırımı yaptığı gerçeği, tarihteki herşey kadar kesindir. Kendi bilincinden bağımsız olan kaynaktan gelenlere (ki böyle inanıyordu), kendi ifadelerini kattığını hiçbir ihtimalle düşünemeyiz. Bununla birlikte, vahyedilen şeyleri yeniden düzenlemiş olabilir ve bir bölümün düzeltilmesi gerektiğini hissettiğinde, vahyleri düzeltmeye vesile olmaya çalışmış olabilir. Nitekim bazı vahylerin diğerleriyle neshedilmiş olduğu, sünni Müslümanların görüşündendir.

Hız. Muhammed'in bu ayırımı yapmış olması olgusunun açıklanması ve yorumu başka bir konudur ve birtakım nazari meseleleri içereceği için burada tartışılmayacaktır. Üç temel görüş şöyledir: Sünni Müslümanlar, Kuran'ın aslında tamamiyle ilâhî olduğu görüşündedirler; O, Allah'ın yaratılmamış kelamı veya sözüdür. Her ne kadar maddi araçlar –sesler, kağıt üzerindeki işaretler, vb.– yaratılmış olsa da. Laik Batılı, Kuran'ın Hz. Muhammed'in bilinçli zihninden ziyade kişiliğinin bir parçası olduğu görüşündedir (eğer Hz. Muhammed'in yaptığı ayırımı dikkate alırsa bu görüşte olmalıdır). Üçüncü temel görüş, Kuran'ın, İlahi faaliyetin eseri olduğu, fakat Hz. Muhammed'in kişiliği aracılığıyla ortaya konmuş bulunduğu görüşü-

dür ki, bir bakıma Kuran'ın bazı özellikleri Hz. Muhammed'in insanlığına bağlanmaktadır. Bu, galiba, İslam'da bazı İlahi hakikatler kabul eden Hristiyanların görüşüdür. Ne var ki, hiçbir zaman tamamıyla açıklığa kavuşturulmamıştır. Bu üç görüş karşısında, tarihçinin alanı dışında birtakım soruları ihtiva ettiğinden tarafsız kalmaya çalışacağım. Saygılı davranmak için İslami hiçbir temel inancı reddetmemeye gayret ettim ve böylece ben her zaman 'Hz. Muhammed der' değil de, 'Kuran Buyurur' ifadesini kullandım. Öte yandan, söz gelişi, Hz. Muhammed'e vahyedilen bir ayetten sözettiğim zaman, bu, yukarıdaki üç görüşün ilkinin kabul ediş anlamına alınmamalıdır. Ben sadece, Müslümanların ifadesini kullanıyor ve 'Müslümanların söylediği gibi' veya buna benzer bir ibareyi koymayı okuyucuya bırakıyorum; bu hiçbir karışıklığa sebep olmamalıdır.

- 54 Tarihî ve teolojik meseleler arasında kabaca böyle bir ayırım yapıldıktan sonra, tarihçinin vahyleri alma tecrübesinin Hz. Muhammed'in bilincindeki kesin şeklini gözönünde tutması gerekmektedir. O, kendisine nasıl göründü ve O, onu nasıl tasvir etti? Bunlar, Hz. Muhammed'in bilinciyle ilgili ve hatta kendi anlatımları belki de böyle şeyler hakkındaki daha önceki görüşleriyle renklendirilmiş bile olsa, objektif tarihi gerçeklerdir. Dikkat edilecek ilk nokta, Necm Suresinde tasvir edilen görüntülerin (rü'yetlerin) istisnai birşey olduğudur. Bu, görüntülerin tasvir ediliş şeklinden de açıkça anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Hz. Muhammed'in Peygamberlik bilincinin normal şekil veya şekillerini başka yerde aramalıyız.

Burada bazı teknik terimleri vermek faydalı olacak. A. Poulain'in *The Graces of Interior Prayer*'inde kullanılan terimler, şimdiki mak-sadımız bakımından yeterli olabilir. Görüntüler veya ifade tarzları diye adlandırdığı dinî tecrübe görünüşlerini tartışırken, Poulain her iki durumda da iç ve dış şekilleri birbirinden ayırmaktadır. Harici ifade tarzları, tabii olarak ortaya çıkmış olmamakla beraber, kulakla duyulan kelimelerden ibarettir; bunun gibi harici veya gözle görünür görüntüler de, maddi nesnelerin görüntüleri veya öyle gö-züken, gözle algılanan görüntülerdir. Necm Suresindeki görüntüler harici görüntülerdir. Poulain, dahili ifade tarzlarını, hayali ve zihni diye ayırmıştır. Birincisi, kulağın yardımı olmaksızın doğrudan doğ-ruya algılanır; onların, hayali duygu ile algılandığı söylenebilir. İkinci-si, 'sözsüz ve dolayısıyla belli hiç bir dil olmaksızın sade bir düşün-ce alışverişidir'.⁹⁴ Bunun gibi dahili görüntüler de hayali ya da zihni

94 a.g.e., 299 vd.

olabilir. Bu bilgi ile, şimdi, Kuran'a ve geleneksel anlatımlara dönebiliriz.

Vahy şekilleri (keyfiyât) Müslüman bilginler arasında bir tartışma konusu olmuştur. Es-Suyuti,⁹⁵ *İtkân*'da beş değişik şekil zikreder; bilginler, bu sayıyı diğer kaynaklardan ona kadar çıkarmışlardır⁹⁶. Bununla birlikte, bunlardan çoğu, sadece bir veya birkaç vakada görülmektedir. Asıl şekiller, Şûrâ Suresinde zikredilenlerdir (42 / 50-52): 'Allah, bir insanla, ancak vahy suretiyle veya perde arkasından konuşur ya da bir elçi gönderir; izniyle dilediğini vahyeder... İşte Sana da buyruğumuzla bir ruh (Cebrail) gönderdik (evhaynâ)...'

55 Böylece ilk şekil, Allah'ın vahy yoluyla konuşmasıdır. Vahy ismi ve evhâ fiili Kuran-ı Kerim'de, 'doğrudan doğruya sözlü bildirme' anlamının uygun olmadığı yerlerde sık sık geçmektedir. Richard Bell, bu kullanışları araştırmış ve 'Kuran'ın ilk kısımlarında, vahyin, bir vahy metninin sözlü bildirimi anlamına gelmeyip, açıkça kişinin kendisinin dışından zihnine gelen bir 'ima', 'hatırlama', ya da 'ilham' olduğu sonucuna varmıştır.⁹⁷ Bu, Mekke döneminin büyük bir kesimi için, açıkça ruhun işi olarak kabul edilmişti: 'Şüphesiz O, Âlemlerin Rabbi'nin indirmesidir (tenzil). Uyarılardan olman için O'nu Ruh el-Emin ile Senin kalbine indirdi (nezele bi-hi)...⁹⁸. (Bir peygambere ?) haber taşıyan meleklerin zikredilmesi galiba daha sonradır⁹⁹. Bundan başka, anladığım kadarıyla, Mekke dönemi süresince Peygamberin kendisine indirilen şeyi duyması belirtilmiyor. Öyleyse, belki de Ruh'un Hz. Muhammed'in kalbine veya zihnine haberi kendisiyle konuşma yolundan başka bir yöntemle bildirdiğini tasavvur etmeliyiz. Şüphesiz bu bir iç anlatım olup, muhtemelen hayali olmaktan çok zihnidir. O, belki de herhangi bir görüntüyle, hatta zihnî de olsa, birlikte değildi; çünkü Ruh'un anılması, tecrübenin görüntüsünün bir tasviri değil de tecrübeyi açıklamak için bir teori olma intibahını vermektedir.

Hadislerde görülen bazı anlatımlar, bu birinci şekille bağlantılı olabilir. Böylece, Sahih el-Buhari'deki ikinci hadiste, Aişe'den nakledilerek şöyle denmektedir¹⁰⁰: Haris b. Hişam Radiyallahü Anh,

95 Cairo, 1354, s. 44 vd., *naw*^c 16.

96 Nöldeke-Schwally, i, 22 vd.

97 *Muhammad's Visions*, MW, xxiv, 1934, 145-54, özellikle 148.

98 26. 192-4; krş. Ahrens, *Muhammed*, 41 vd.

99 15.8; 97.4.

100 i.2.

56

Rasulullah Aleyhisselam'dan, Ey Allah'ın Elçisi, vahy Sana nasıl geliyor? Diye sordu. Rasulullah Aleyhisselam dedi ki: 'O, bana bazan bir çan sesi gibi gelir ki, bu da benim için en güç olanıdır; sonra bu ses beni terkeder ve ben o şeyden (ya da ondan) onun söylediğini anlamış olurum. Bazan da melek benim için insan kılığına girer ve bana bildirir; Ben de onun dediğini anlarım. 'Aişe Radiyallahü Anha devam ederek, 'Ben gerçekten, çok soğuk bir günde kendisine vahy gelirken O'nu gördüm, alnından terler boşanıyordu'. Hz. Aişe'nin geçici olarak gözden düşmesini anlatan "ıfk" hadisinin sonlarına doğru buna benzer bazı ayrıntılar vardır¹⁰¹. 'Kendisine bir vahy geldi (unzile aleyhi), her vahy gelişinde duyduğu acı, kendisini kavradı, öyle ki, soğuk bir günde inci tanelerine benzer ter döküyordu. Bu (sıkıntı) geçtiğinde Rasulullah Aleyhisselam, gülümsüyordu, ağzından çıkan ilk söz, bana söylediği 'Ey Aişe, Allah'a şükret' idi.

İnsan kılığındaki melek dışında burada anlatılan çeşitli şeyler, ilk "şekile" tamamıyla uygundur. Şüphesiz çan sesini duyma hayalî bir tecrübedir, ancak hayali bile olsa, herhangi bir kimsenin konuşmasını duyma veya konuşulan sözleri duymadan söz edilmemektedir. Tersine, bu tecrübenin sonunda Hz. Peygamber, doğrudan doğruya vahyin kelimelerini kalbinde bulmuş görünüyor. Pekala açıktır ki, yukarıda açıklanan terminolojide bu, zihni bir anlatımın tasviridir.

İkinci şekil, Allah'ın perde arkasından konuşmasıdır. Bunu ilk ima eden, belki de, 'Hak O'na geldi ve dedi: Ey Muhammed, Sen Allah'ın elçisisin' ifadesinin bulunduğu, yukarıda, Zuhri'den aktarılan B paragrafında olduğu gibi, Hz. Peygamberin birtakım ilk tecrübeleridir. 'Bir perde arkasından' ifadesi, konuşanın görüntüsü olmadığını göstermektedir; ancak bu, 'konuşma'nın da anılmasıyla kelimelerin duyulduğunu ima ediyor gibidir; dolayısıyla bu bir hayali ifade, hatta bir harici ifadedir. Tuhaf ifadeli bazı ilk sureler, bu yolda vahyedilmiş olabilir; fakat bu şekil hakkında çok az şey duyduğumuz için belki de pek olağan değildi. Dolayısıyla da ilk vahylerin çoğu, sözü edilen ilk 'şekilde' gelmiş olabilir. İkinci 'şekl'in, Hz. Musa'nın tecrübesinin bir tasvirine yönelik olduğu düşünülebilir.

Üçüncü 'şekil', Allah'ın Peygambere bir tebliğ sunması (*fe-yûhiye*) için bir elçi göndermesidir. Daha sonraki bilginler elçinin Cibril veya Cebrail olduğunu ve başlangıçtan beri bunun standard bir vahy şekli olduğu görüşünü kabul etmişlerdir. Öte yandan Batılı bilginler,

¹⁰¹ Bukhari, İii. 15.

57 Kuran'da Cebrail'in isminden Medine dönemine kadar söz edilmediğine ve hem Kuran-ı Kerim'de hem de Hadiste yaygın İslamî görüşe aykırı bir çok şeyin bulunduğu işaret etmişlerdir; böylece onlar, ikinci görüşün daha sonraki düşünceleri ilk döneme malettiğini ileri sürüyorlar¹⁰². Bununla birlikte, olabilir ki, Medine dönemi boyunca, vahyin Cebrail aracılığıyla gelmesi daha sık görülmekteydi. Bu gibi hallerde vahy, belki de hayali bir anlatımdı; fakat, şüphesiz ki, bu, Cebrail'in ya zihni ya da hayali bir görüntüsüyle birlikteydi. Yukarıda anılan hadisteki bir insan şeklinde' sözleri, bir hayali görüntüyü ima etmektedir.

Bu gibi tecrübelerin kesin şekli, ısrarla söylenmelidir ki, Hristiyan ve Müslüman ilahiyatçısı için büyük bir önem taşımaz. Bazan yapıldığı gibi, Hz. Muhammed'in rü'yet ve anlatımlarının evham olduğunu ileri sürme, yaptığıının tamamıyla farkında olmaksızın kişinin teolojik hükümler vermesidir. Böylece bu, bilimden, Poulain gibi yazarların sağ duyusundan ve bunların temsil ettikleri mistik teoloji disiplininin acınacak şekilde cehalet göstermek olacaktır. Rü'yet (görüntü) ve anlatımların harici, hayali veya zihni olmaları, geçerlilik ve hakikatları için bir ölçü değildir. Şüphesiz, 'harici' tecrübeler alıcıyı daha çok etkileyicidir; fakat bir bakıma, zekâ duygudan da daha yüksek olduğu için zihni olanlar daha yüksektir. Mesele, öncelikle din psikolojisi araştırmalarını ilgilendirir ve şüphesiz, Hz. Muhammed'in tecrübelerini fenomenal görünüşleriyle Hristiyan mistik ve azizlerininkini karşılaştırmak faydalı olacaktır. Bununla birlikte, ilahiyatçılar ve tarihçiler için genel olarak esas mesele, Hz. Muhammed'in vahyedilen tebliğlerle kendi kişisel düşünceleri arasında bir ayırım yapmış olmasıdır.

Aynı şekilde, vahyi alışı fiziki refakat, tarihi bakımdan ilgi çekici olsa da, teolojik olarak önemi yoktur. İslama karşı olanlar, çoğu zaman Hz. Muhammed'in saralı olduğu 'epilepsi', dolayısıyla dini tecrübelerinin hiçbir geçerliliği olmadığını iddia etmişlerdir. Gerçekte, zikredilen belirtiler, sar'a belirtileriyle aynı değildir; çünkü bu hastalık fiziki ve zihni bozukluklara yol açmaktadır. Oysa Hz. Muhammed'in hayatı boyunca bütün yetenekleri tamamıyla yerindeydi. Fakat, iddianın doğru olduğu düşünülse bile, bu tamamıyla geçersiz ve sadece peşin hüküm ve bilgisizliğe dayandırılmış olur; böyle fiziki beraberlikler, dini tecrübeyi ne geçerli ne de geçersiz kılar.

102 2.91; 66.4.

58 Hz. Muhammed'in vahyleri teşvik edici herhangi bir yönteme sahip olup olmadığını bilmek, ilgi çekici olacaktır¹⁰³. Disârı bu mak-satla giydiğinden emin olamayız. Pek muhtemeldir ki, başlangıçta vahyeler, beklenmedik bir şekilde gelmiştir; ifk hadisindeki vahy de böyle gelmiştir. Bununla birlikte, sonraları, Hz. Muhammed'in belki de Kuran'ı gece yavaşça okurken bir dinleme tekniğini geliştirmiş olması mümkündür. Özellikle o, herhangi bir vahyin tamamlandığından şüphelendiğinde, bu teknik, noksan ayetleri bulmada bir yöntem olmuş olabilir. Ayrıntılar, tahmini olmakta devam edecektir; ancak Hz. Muhammed'in Kuran'ı bir çeşit tashih etme yoluna, yani (kendi görüşüne göre) noksan veya yanlış şekilde vahyedilenin doğru şeklini bulma yoluna sahip olduğu kesin gibi gözükmektedir. Gene, Hz. Muhammed'in bazan bu kendi vahy tecrübelerini teşvik etmesi (dinleme yoluyla veya kendi kendini hipnotize etme yoluyla ya da onu nasıl adlandıırırsak adlandıralım) gerçeği, eğer gerçekse, ilahiyatçı-nın geçerlilik hükmü bakımından önemli değildir.

6. Mekke Döneminin Tarihi Akışı

Bu, görünürde önemsiz, fakat aslında çok önemli olayların yer aldığı sıralarda, hiç kimse kesin tarihlere dikkat etmedi. Daha sonraki yıllarda, kişiler tarihlerle ilgilendikleri zaman, ortalıkta birbirine aykırı çeşitli rivayetler dolaşmaktaydı; böylece, Müslüman bilginler, tutarlı bir sıralama cetveli yapmakta güçlük çektiler. Bununla birlikte, onlar, başka şeylerde kendi aralarında ayrılma ve belirsizliği kabul etmenin yanı sıra, temel vakalar için böyle bir şeyi başarabildiler. Hz. Muhammed'in hayatını anlamak için, kesin tarihleme meselesi önemli değildir. Herkesçe bilinen Müslüman yazarların bu konuda yazdıklarında açık veya kapalı şekilde bulunan bu sıralamanın gerisine gidip didiklemede elde edilecek pek fazla bir şey yoktur. Başka bir şık ufak bir ihtimaliyet derecesinden daha fazla bir şey vermez ve dolayısıyla benimsenen sıralama cetvelini kullanmak daha iyidir.

Ana eseri yıllıklar şeklinde olduğu için, bu meseleye dikkatlice eğilmiş olan Ceatani, Müslüman yazarların dört noktada birleştiğini söylemektedir¹⁰⁴:

1. Hz. Muhammed, tebliğini üç yıl, yakın arkadaşlarına gizlice açıkladı ve ancak bu dönemin sonunda açıkça tebliğe başladı;

103 Krş. Ahrens, Muhammed, 37; J.C. Archer, *Mystical Elements in Mohammed*, New Haven, 1924, s. 72, 76, vs.

104 *Ann.* i, s. 219.

2. Habeşistan'a göç beşinci yılda, yani halka tebliğin başlamasının ikinci yılında oldu;

3. Haşim Oğullarının boykotu, Habeşistan'a göçten sonra başladı ve iki ya da üç yıl sürdü;

4. Ebu Talib ve Hz. Hatice, boykotun sona ermesinden sonra ve Hicret'ten (M. 622) üç yıl önce öldüler.

59 Caetani, ayrıca, göç ile boykot ve boykot ile Ebu Talib'in ölümü arasındaki dönemleri kabul ettiğimizde, bunun en az 12 yıl demek olduğunu ileri sürmektedir. Böylece O, olayların daha önce vuku bulmuş olabileceklerini düşünme temayülünde olmasına rağmen, aşağıdaki sıralama cetvelini geçici olarak kabul etmiştir:

610 İlk vahy

613 Açık tebliğin başlangıcı

614 Erkam'ın Evine giriş

615 Habeşistan'a göç

616 Haşimoğulları boykotunun başlangıcı

619 Boykotun sonu; Hatice ve Ebu Talib'in ölümleri; Taif'e yolculuk.

620 İlk Medineli muhtediler

621 Birinci Akabe antlaşması

622 İkinci Akabe antlaşması; Hicret

Birçok amaç için bu tarihler oldukça yeterli bir kılavuzdur. Onların başlıca önemi, belki de olayların hızlı bir şekilde vuku bulduğunu bize hissettiren kayıtların azlığına rağmen, İslam'ın Mekke'de gelişmesinin yavaş bir süreç olduğunu anlamamızı sağlamış olmasıdır.

III

İLK BİLDİRME

60

1. Kur'ân'ı Tarihlendirme

'Kuran'ın asıl tebliğinin ne olduğu?' sorulur sorulmaz ilk âyetlerin hangileri olduğu sorusuyla karşı karşıya kalıyoruz. Tabiatıyla dayanak noktamız, ilk Müslüman bilginlerin anlattıkları olmalıdır. Çeşitli âyetlerin vahyedilmiş sebepleri hakkında önemli miktarda vesika elde bulunmaktadır. Ancak bu malzemeye ilgili iki güçlük söz konusudur: Noksandır ve çelişkileri ihtiva etmektedir. İkincisi -ki, biz daha önce vahyedilen ilk sure meselesinde bir örnekle karşılaşmıştık- bilhassa Mekke sureleriyle ilgili olarak belki de birincisi kadar önemli değildir. Daha sonraki Müslüman bilginler, hangi sure ve âyetlerin Mekke'de, hangilerinin de Medine'de vahyedildiği hakkında bir anlaşma ölçüsüne vardılar. Fakat, Mekke âyetlerinin büyük çoğunluğu için sebepler hakkında hadis yoktur; bundan başka sebeplerin çoğu da kesin tarih verilebilecek olaylar değildir. Böylece, sebeplerle ilgili hadisler, genelde doğru olarak kabul edilse de; bunlar kendi başına Batılı bilginlerin sorduğu birçok sorulara cevap bulmada yetersizdir.

Alman bilgini Theodor Nöldeke, ilk baskısı 1860'da yapılan *Kur'an Tarihi*'nde bir değer ölçüsü daha ortaya koymuştur. Âyetlerin uzunlukları incelenip nüzûl sebepleri hakkındaki geleneksel bilgilerle karşılaştırıldığında, ekseriyetle ilk sureler diye kabul edilenlerin kısa âyetleri ihtiva ettiği, son sureler olarak kabul edilenlerin de uzun âyetli sureler olduğunu görmüştür. Dolayısıyla, surelerin önceliği ya da sonralığının, âyetlerinin uzun veya kısa oluşlarına bağlı olduğu varsayımını ileri sürmüştür. Bu ölçüye dayanarak, Nöldeke, sureleri, üçü Mekki biri de Medeni olmak üzere dört döneme göre sıraladı. Bu sıralama, genellikle Batılı bilginlerce kabaca bir kılavuz olarak kabul edilmiştir.

- 61 Nöldeke'den bu yana en önemli gelişme, Richard Bell'in 1937-9¹⁰⁵'da basılan *Translation of the Qur'an*'ında yer alan çalışmasıdır. İslam geleneği, surelerin çoğunun değişik zamanlarda vahyedilen ayetleri ihtiva ettiğini kabul etmiştir. Bell'in bu çevirisinde, sureleri orijinal kısımlarına ayırmaya ve her bir kısmı tarihlendirmeye bir çaba gösterilmiştir. Ayrıntılarla ilgili nihai hüküm ne olursa olsun, bu çalışma, şüphesiz, Kuran'ı tarihlendirmede daha ileri çalışmalar için bir başlangıç noktası olmalıdır. Bell, Nöldeke'nin ölçüsünün kabaca doğru olduğunu kabul etmekte, fakat muhtevalarını dikkate alma yönünden bazı ayetler için bu ölçünün değiştirilmesi gerektiğini duymaktadır. Bu yaklaşım, özellikle Medine dönemi için doğru gözükmemektedir; ancak, böylece elde edilen sonuçların çoğu, büyük bir ihtimalle böyle olmasına rağmen, çoğu zaman değişik görüşler mümkün olduğu için, tamamıyla kesin değildir.

Kuran'ın asıl tebliğini düşünürken, kişi muhtevaları değerlendirme ölçüsünü kullanmada özellikle dikkatli olmalıdır. Kişi, eğer 'X, Y, Z vb. Sureleri, ölümden sonra muhakeme fikrini ihtiva ettiklerinden ötürü ilk sureler olamazlar' deyip, 'Ölümden sonra muhakeme fikri, ilk surelerde görülmediği için, önceleri yoktu' diye devam etse, fasit bir daire içinde tartışmış olur. Elden geldiği kadar objektif olmak için, bundan ötürü, ben, hem 'ilk Mekki dönem' (Nöldeke) hem de 'ilk ya da ilk Mekki' (Bell) diye nitelendirilen sureleri veya sure ayetlerini aldım. Bu ilk ayetler topluluğu içinde, Hz. Muhammed'e veya Kuran'a muhalefet ifade veya ima edilen yerleri bir yana bırakıp, geri kalanına, yani muhalefet ifadesinin bulunmadığı yerlere eğildim. Buradaki esas, muhalefet doğmadan önce, muhalefeti doğuracak bir tebliğin açıklanmış olmasıdır.

Söz konusu ayetler şunlardır: 96 / 1-8; 74 / 1-10; 106; 90 / 1-11; 93; 86 / 1-10; 80 / 1-32 (23'ncü ayeti atlayarak?); 87 / 1-9, 14-15; 84 / 1-12; 88 / 17-20; 51 / 1-6; kısmen 52; 55¹⁰⁶.

Bu ayetlerin bazıları muhalefetin ilk ortaya çıkışından sonra tarihlenmiş olabilirler; ancak, onlar mantıkça daha önce oldukları için, bu ihtimali gözönünde tutmadım. Listesini verdiğimiz ilk ayetlerdeki tebliğin değişik görünümüleri tutarlı gözükmemektedir. Bundan ötürü, daha fazla karıştırmadan, ben, bu ayetlerin Kuran'ın başlıca

105 Krş. R. Bell, *The Style of the Qur'an*, *Transactions of the Glasgow University Oriental Society*, xi. 9-15, özellikle 14 vd.'de.

106 Bell'de, daha sonra ilave edilmiş olarak belirtilen ayetler alınmadı, a.g.e.

tebliğini, yani asıl Peygamberane tebliği sunmakta olduğunu varsayıp, şimdi de bu tebliğin esas noktalarını anlatmaya başlıyorum.

62 2. İlk Âyetlerin Muhtevâları

a) Allah'ın Kerem ve Kudreti

Genellikle ilk âyetler diye bilinen 96. surenin 1-6. âyetlerinin konusu, Allah'ın insanı yaratması -kendi gücünü ve belki de aynı zamanda keremini göstermesi- ve insana (yani Yahudi ve Hristiyan vahylerinde) Gaybın sırlarını vahyedişidir.

“Yaratan, insanı pıhtılaşmış kandan
Yaratan Rabbi'nin adıyla oku
Oku, kalemle öğreten
İnsana bilmediğini bildiren
Rabbin en büyük kerem sahibidir”

İnsanın yaratılması ve ona yol gösterilmesi konusuna daha başka birkaç ayette de dokunulmuştur. 'İnsanı güçlük içinde olarak yarattık (yani güçlüklerle karşı karşıya)... Biz ona iki göz, bir dil ve iki dudak vermedik mi? Ona iki yol göstermedik mi?' (90/4, 8-10). 80/17-22'de yaratma konusu daha da genişletilmiştir:

“Onu (yani insanı) hangi şeyden yarattı?
Nutfeden yarattı ve ona biçim verdi
Sonra yolu ona kolaylaştırdı
Sonra onu öldürdü, kabre koydu
Sonra dilediği zaman onu yeniden diriltir”

87. Surenin başlangıcı da buna benzer:

“Rabbi'nin yüce adını tesbih et
O, yaratıp şekil vermiştir
Herşeyi belirleyip doğru yolu göstermiştir.”

55. Surenin 1-3. âyetleri de yaratma ile yol göstermeyi birarada bulundurmaktadır:

“Rahman olan Allah Kuran'ı öğretti. İnsanı yarattı. Ona konuşmayı belletti.”

93. Surenin 3-8. ayetlerinde Allah'ın, Hz. Muhammed'e hususi yardımı zikredilmektedir ki, bunlar belki de O'nun hayatının ilk dönemlerindeki vakalara işaret etmektedir:

“Rabbın seni ne bıraktı ne de Sana darıldı
Elbette Senin sonun ilkinden iyidir
Rabbın Sana şüphesiz verecek Sen de hoşnut olacaksın
O, Seni öksüz bulup barındırmadı mı
Seni şaşırılmış bulup doğru yolu göstermedi mi
Seni yoksul bulup zengin etmedi mi”

Bununla belki de 87. Surenin 6. ve 8. ayetlerinin güven vermesi
63 karşılaştırılabilir:

“Sana (Kuran'ı) okutacağız Sen de unutmayacaksın
...Seni en kolay yoldan başarılı kılacağız”

Kureş Suresi (106) kabileyi, 'kendilerini açken doyurduğu ve korku içindeyken kendilerine güven verdiği' için Kabe'nin Rabbine tapınmaya çağırır. 80. Surenin 25-31. ayetleri Allah'ın, otlakları, üzüm, zeytin, hurma ve benzerleri gibi şeyleri yetiştirmesine yol açan yağmuru nasıl gönderdiğini tasvir eder; bu yiyeceğin insan ve hayvanlar için olduğunu belirten 24. ve 32. ayetler daha sonra eklenmiş olsa da¹⁰⁷, bu düşünce orada zımnen vardı. Bu 55/9-11'de açıkça görülmektedir:

“Yeri insanlar ve hayvanlar için meydana getirdi
Orada meyveler, salkımlı hurma ağaçları, yapraklı taneler,
güzel kokulu otlar var.”

Fakat Allah, insanlara ölümü verdiği gibi hayatı da verendir ve bundan ötürü O, 'yeşillikler bitirmiş, sonra da onları siyah çer-çöpe çevirmiştir' (87/4 vd.).

Nihayet, 88. Surenin 17-20. âyetleri develeri, gökyüzünü, dağları, yeri Allah'ın yarattığını söylerken, 55. Surenin ilk âyetleri gök varlıklarını ve denizleri zikretmektedir¹⁰⁸. Yarattılmış varlığın geçiciliğiyle Yaratıcının sürekliliği arasındaki karşıtlık en can alıcı noktadır (55/26 vd.):

¹⁰⁷ Bell, a.g.e.

¹⁰⁸ Bell tarafından tarihlendiği gibi, a.g.e.

“Yeryüzündeki herşey fânidir
Ancak Yüce ve Cömert olan Rabbinin varlığı bâkidir”.

Böylece Allah'ın kerem ve kudreti konusunu açıklayan birçok ayetler vardır. Şüphesiz ilk âyetlerde en çok işlenen konu budur. Bu birkaç yönden çok önemli bir olgudur. Kuran, ne Hz. Muhammed'e ne de Hz. Muhammed'in kendilerine tebliği bildireceği kimselere Allah'ın varlığını bilinmeyen birşey gibi sunmaktadır. O, belli belirsiz bir Allah inancı bulunduğunu varsayar ve bunu, çeşitli yaygın olayların Allah'a bağlandığını öne sürerek daha açık ve seçik kılar. Bu da Allah kavramının Yahudi-Hristiyan Tektanrıcılığından Araplara sızdığı görüşünü doğruluyor gibi gelmektedir. Bununla birlikte, putatapıcı Arapların kendi tanrılarına atfettikleri güçlerin belki de çok sınırlı olduğu düşünülürse, Allah'ı bu tanrılara benzer fakat bir bakıma daha büyük olarak düşünmek, Allah'ın insanlararası ilişkilerdeki önemini yeterli bir kavrayışla ortaya koymuyordu. Böylece biz, ilk adımda bu yanlış anlayışın düzeltilmesinin ne kadar önemli olduğunu görüyoruz.

Belki de daha da şaşırtıcı olan şey, Allah'ın birliğinin anılmasıdır. Görünürdeki tek istisna, 'Allah'ın yanı sıra başkasını Tanrı kılmayın' (51 / 51) belki de sonradan eklenmiştir¹⁰⁹; bu kesinlikle daha önce belirtilen bir noktanın tekrar edilmesi gibi gözüküyor; eğer bu yeni birşey olsaydı, üzerinde daha çok durulurdu. Şüphesiz, listemizin ilk ayetlerinde Allah'ın birliği görüşüne aykırı bir şey yoktur. Önemli ve ilgi çekici olan, bu görüşe ağırlık verilmemesi ve puta tapıcılığın suçlanmamasıdır. Başka deyişle, ilk ayetlerin amacı sınırlıdır. Bu, düşünen Mekkeliler arasındaki hâlihazırda bulunan belli belirsiz Tanrı inancının birtakım görünümelerini olumlu bir biçimde geliştirmektir. Bunu da, ikinci derecede tanrılara müsamahalı olan bu inançla kesin Tektanrıcılık arasındaki karşıtlığın bilincine varırmaksızın yapmaktadır.

b) Yargılanmak İçin Tanrı'ya Dönüş

Gene, Alak Suresiyle (96) başlayabiliriz. 8. âyeti, 'Dönüş şüphesiz Rabbinedir' demektir; bunun içeriği, 'Ölümden sonra yargılanma için'dir¹¹⁰. 74. Sure de yargılanmaktan söz etmektedir. (74 / 8-10):

¹⁰⁹ Bell'de, a.g.e.

¹¹⁰ Bell, a.g.e.

Sura üflendiği vakit,
İşte o gün inkârcılara kolay olmayan
Zorlu bir gündür

Eğer 5. ayetteki *rucz*, 'öfke' anlamına gelen Süryanice *rugza*'-dan geliyorsa (Matta, III, 7'de 'gelecek öfke' ibaresini çeviride kullanılan) belki de aslında ölümden sonraki hayatla (eschatology) ilgili bir çağrışım¹¹¹. Yeniden dirilmenin (80 / 22) zikredilmesi ve 'üzerinde bir gözetici olmayan kimse yoktur' (86 / 4) ayeti, -gözetici ister Tanrı, isterse bir yazıcı melek olarak yorumlansın-, yine ahirette yargılanmaya işaret etmektedir.

Bu ilk ayetlerdeki kıyametin ayrıntılı anlatımı 84. Surenin 1-12. ayetlerindedir.

"Gök yarıldığında
Ve Rabbine kulak verip boyun eğdiğinde
Yer uzatılıp dümdüz edildiğinde
Ve içinde olanları dışarı atıp tamamıyla boşaldığında
Ve Rabbine kulak verip boyun eğdiğinde
Ey insan! Muhakkak sen, Rabbine doğru çabalayıp durmaktasın,
Sonunda O'na varacaksın
(O zaman) kimin kitabı sağından verilirse
O kolay bir hesaba çekilecek
Ve sevinçli olarak ailesine dönecektir
Kimin kitabı arkasından verilirse
Yokolmayı isteyecek
Ve alevli ateşe girecektir".

65

Üzerinde duracağımız 51 / 5 vd. ile 52 / 7 vd. dışında, ilk ayetler listesinde Kıyamete doğrudan doğruya daha fazla atıf yoktur; ancak, Hz. Muhammed'i bir 'uyarıcı' olarak tanımlama bu anlama alınabilir.

Gözden kaçırılmayacak ilk nokta, burada yargılanma olgusunun çıplak bir ifadesinden ötede, insanın yargılanıp ya ödüllendirileceği ya da cezalandırılacağıdır. Daha sonraki Ahiret Günü¹¹² tasvirlerinde görülen korkunç ayrıntılardan hiçbiri yoktur. Böylece, biz, Hz.

¹¹¹ Aynı eser; krş. Bell, *Origin*, 88.

¹¹² Bell, *Origin*, 85

Muhammed'in ilk Mekke dönemindeki dinî hayatının başlıca motifini cehenemliklerin işkence korkusunda gören Frants Buhl ve Tor Andrae'nin görüşlerini ve benzer görüşleri duraksamadan redddebiliriz. Nöldeke'nin, birinci ve ikinci dönem bütün Mekke surelerini gözönünde tutarsak, 'herşeyden önce, kendisini etkisi altına alan ve büyük sonuçlar verecek olan ruh hareketinin ortaya çıkışına yol açan bu cehennemlik olma korkusu düşüncesinin olduğunu'¹¹³ söylemek doğru gibi gözükebilir. Ancak görüşümüzü bütün ayetlerin en öncekileri gibi görünen küçük âyetlere hasredersek, bu doğru gibi gözükmekten çıkar.

Öte yandan yargılanma ile ilgili en erken atıfların, hiç de uhrevi (eskatolojik) değil, dünyevi felaketler anlamına geldiğini söylemek yanlış gibi gözükyor. İncelemekte olduğumuz ilk âyetler, birtakım eskatolojik düşünceleri içermektedir; fakat, kesinlikle 'inanmayan kavimlerin uğrayacağı felaket'e atıf yapan hiçbir ayet yoktur'¹¹⁴. Eğer 51 / 6 ve 52 / 7 sırasıyla: 'Yargılama yakında olacak' ve 'Rabbi'nin azabı yakında vuku bulacak' diye çevrilirse, dünyevi anlamına gelebilir. Bununla birlikte, 'Size vad edilen kesinlikle doğrudur' (51 / 5); 'Ona engel olacak birşey yoktur' (52 / 8) bağlamında 'olmak üzere' 66 anlamına gelebilecek *vâki* kelimesi, yakın bir gelecekte yargı ve cezanın hemen vuku bulacağına değil de; belirsiz bir gelecekte onun gerçeklik ve kesinliğine işaret eder gözükebilir.

Mekke Surelerinde, daha önceki peygamberlere karşı çıkanların başına geldiği gibi, Mekkelilerin de başına, Allah'ın dünyevi felaketler şeklinde gelecek yargısı hakkında gerçekten pek çok şey vardır. Ancak, böyle bir felaketin, bir peygamberin tebliğine karşı koymanın cezası olduğu sürece; Hz. Muhammed'in tebliğinin başlangıcından daha çok, karşı koymanın gelişmesinden sonraki Mekke'nin durumuna daha uygun düşecektir. Gerçekte, üzerinde durulan bu ayetler (51 / 5) vd. ve 52 / 7 vd.) yargının kesinliği ve kaçınılmazlığında ısrar etmeleriyle, daha çok, karşı koymaların belirdiği ve yargının gerçekliği hakkında şüphelerin ifâde edildiği ikinci safhaya geçişle ilgilidir. Çoğu zaman dünyevi felaketleri, yani cezaları duymakta olduğumuzu belirtmek, belki de dikkate değer; öte yandan öbür dünya ile ilgili (eskatolojik) yargıyı İnşıkak Suresinde (84) olduğu gibi, hem mükâfat hem de mücâzat izlemektedir.

113 Buhl, *Muhammed*, 127

114 Bell. *Translation of Q*, s. 690.

c) *İnsanın Verdiği Karşılık - Şükran ve Tapınma*

Allah'ın keremi karşısında insanın O'na minnet duyması ve tapınması gerekir. Şükran, insanın iyi ve güçlü olan birine bağlılığını içten bilışıdır; tapınma, bu bağlılık ve Allah'ın iyiliği ve gücü (kerem ve kudret)nün biçimsel anlatımıdır. 80. Surenin 16 vd. insanı yaratıp yaşamasını düzenlemede Allah'ın iyiliğine karşı insanın iyilik bilmezliğini anlatmaktadır:

“O ne nankördür (*mâ ekfera-hu*)”. Bu fiilden yapılan etken isim, *kâfir*, inanmayan anlamına gelmiştir; onlar Allah'a karşı nankör ve elçisini reddeden kimselerdi. Böylece, 74 / 10'daki yargı günü 'kâfirlere' güç olacaktır ifadesi, belki de tebliğe ilk muhatab olanlar için olup, 'nankörlere' güç olacaktır, anlamına gelmektedir.

Minnet duymanın karşıtı olan davranış, 96 / 6 .vd. olduğu gibi *tağâ* ve *istiğnâ* kelimeleriyle belirtilmektedir:

“Hayır, (Rabbinin bunca iyiliğine rağmen yine) insan azar
(*yatğâ*)

Kendini kendisine yeterli gördüğü için (*istiğnâ*)”

67 Tağâ'nın asıl anlamı, birşeyin (sel veya su) çok yükselerek bol oluşta olağan sınırı aşmasıdır¹¹⁵. Öte yandan, mecazi olarak, sınırı aşan, küstah anlamına gelir; buradaki düşünce engel tanımayıp direnen, özellikle dinî ve ahlâkî düşüncelerden uzak (umursamayan), kendisini durduracak hiçbir şeye yer vermeyen ve kendi güçlerine sınırsız güveni olan kimseyi belirlemektedir. Böylece, Kuran'da bu, çoğu zaman 'kibirli olma' ya da 'mağrur davranma' diye uygun bir şekilde çevrilebilir. Bu, Yaratıcıyı inkâr ediş veya önemsemeyişle bağlı, yaratılmış olma duygusundan yoksunluk, yaratık gücüyle övünmedir.

Bu, zengin Mekkelilerin mütemayil oldukları bir davranıştır; çünkü nakledilen ayetlerden ikincisinin gösterdiği gibi, o, zenginlik ve itibara dayanmaktadır. *İstiğnâ* kelimesini, hem zenginlik hem de bağımsızlık anlamına geldiğinden, çevirmek güçtür. Lane, bu kökün asıl anlamını 'ihtiyaçtan uzak' diye vermektedir. Böylece, O, Kur'ân'da, hem maddi varlık sahibi olmayı, hem de varlıklı kimselerde yaygın olan ruhi davranışı belirtmektedir. 92. Surenin 8. ayeti, 'zenginliğiyle övünür'¹¹⁶ şeklinde çevrilebilir. Mekkeliler mâlî güçlerinden dolayı, kendilerini daha yüksek herhangi bir güçten bağımsız görmüşlerdi.

115 E.W. Lane, *Arabic-English Lexicon*.

116 Bell, a.g.e.

Şükran, ifadesini tapınmada bulur. Dolayısıyla, ilk ayetlerde ibadet için birkaç buyruk vardır. Bazıları, Hz. Muhammed'in kendisine hitap etmektedir: "Rabbini yücelt, giydiklerini temiz tut (74/3-4)" ilk ayetlerden biri, Kureyş Suresi(106), bütün Mekkelilere bir çağrıdır.

"Kureyş, (kendilerini) uzlaştırdığı
Yaz ve kış yolculuklarına alıştırdığı için
Bu evin Rabbine kulluk etsin
O, kendilerini açken doyurdu
Korkudan güvene kavuşturdu.

Biraz daha sonra gelmiş olabilecek başka ayetler, (87/14 vd.) şu genel bildiride bulunmaktadır: 'Doğrusu mutluluğa ermiştir arınan, Rabbinin adını anıp namaz kılan'.

Tapınma, başından beri Muhammed ümmetinin ayırdedici bir niteliğidir. O kendisi, ilk vahyden önce bile dua ve ibadet etmişti; ilk Müslümanlar da bir süre gece namazı kılmışlardır¹¹⁷. Muhalefet, ilk defa ibadete karşı yapılmıştı. 'Gördün mü şu engelleyeni, namaz kılariken bir kulu!' (96/9-10). Öbür yandan, Necm Suresine (53) sokulmuş 'şeytanî âyetler'in geleneksel anlatımında Mekkelilerin Hz. Muhammed'i Peygamber olarak kabul etmelerinin belirtisi, kendilerinin onunla ibadete katılmalarıydı. Bütün bunda, Batı'da sık sık rastlanan, tapınmanın özünü bir kişisel duygu olarak gören ve belki de Allah'ın orada varlığını bir çeşit hissetme olarak tasvir edilen tapınma fikrini unutmaya çalışmalıyız. Arap, daha çok ibadetin objektif görünüşleri ve bilhassa önemi ile ilgilenir. Mekkelilerin Kâbe'nin Sahibine, Hz. Muhammed'le birlikte secdeye varması, seçim gününde kırmızı rozeti gösterişle sallayan bir eski sadık muhafazakârın ya da mavi rozeti sallayan eski bir sosyalistin hareketine benzetilebilir. Bu siyasi örnek, burada uygun olmakla birlikte, İslam'ın bir din olmadığını söyleme niyetini taşımaz; bu, belki de, bazı Batılı din anlayışlarının noksan oluşundandır.

d) İnsanın Allah'a karşı davranışı - Cömertlik ve Arınma

İyiliği için Tanrı'ya minnet duyma, kişiyi yalnız tapınmaya değil, bununla birlikte, aynı zamanda birtakım ahlaki davranış şekillerine de

117 Krş. Surat al-Muzzammil (73)

götürmelidir¹¹⁸. Kuran'ın nasıl bir ahlaklılığı öğrettiğini ortaya koymak, önemli ve ilgi çekicidir. Bu ilk ayetlerin bazılarında anlaşılması biraz güç olan *tezekka* kelimesini görüyoruz. Abese Suresinde (80) Hz. Muhammed, kör bir adamdan ziyade, önemli zengin bir adama ilgilendiği için azarlanır; belki de o kör 'arınacak', zengin adam 'arınmasa da'; bu durum Hz. Muhammed'in aleyhine sayılmayacak. Gene, 'kendini arıtan kurtuluşa ermiştir'¹¹⁹.

Mesele bir dereceye kadar karmaşıktır ve ek-bilgi D'de tartışılmaktadır. Burada sadece sonuçlar verilecektir. Müfessir Ibn Zeyd, faydalı bir ipucu vermiştir ki, bütün Kuran'da '*et-tezekki*', '*İslam*' anlamına gelmektedir¹²⁰. Başka bir deyişle, bu surelerdeki '*kişinin kendi kendini arındırması*', 'kendini Allah'a teslim etmesi' veya 'bir Müslüman olması' ile eşdeğerdir. Uygulamada bu anlama gelmekte olduğu görülüyor; ancak, asıl üzerinde durulan nokta biraz farklıdır. Mekke (ve belki de bazı erken Medine) surelerinde *tezekkâ* Süryani, Arami ve İbranice'deki kökün benzer kullanımına dayanmaktadır. Böylece bu, bir kısmı Yahudi-Hristiyan etkisiyle Arap zihninde oluşmuş bulanık bir düşünce olan, beden temizliğinden ve Arap puta tapıcılığının dinî merâsim sadeliğinden farklı ahlâkî arınmışlığı göstermektedir. Onun genellikle öteki dünya ile ilgili bir bağlantısı vardır ve kişiye, insanı ebedî mükâfata kavuşturması dolayısıyla yaşamanın (esas itibarıyla ahlâkî) değerlerini düşündürür; o, hemen hemen, doğruluk ve dürüstlükten anladığımız şeydir. Bazan, belki de çoğu zaman, O, doğruluğu elde etmek çabasından ziyade doğruluğu kişinin amacı ve yaşama ilkesi olarak kabul etmesi anlamına gelir. Böylece O, ilk dönemde Hz. Muhammed'i izlemenin gerektirdiği şeyin –bilhassa ahlaki yönü– ayrıntılı bir tasviridir.

Daha ayrıntılı olarak bu nereye varmaktadır? Asıl *kerygma*'nın ahlâkî içeriği nedir? İlk ayetlerde bize yardımcı olacak fazla bir şey bulamıyoruz. 'Zor geçidi aşmaya çalışmak' (9/11)tan başka, Hz. Muhammed'e olan tek uyarı vardır (ki bu, başkaları için de geçerlidir):

Öyleyse sakın öksüze kötü davranma
Ve sakın, birşey isteyen azarlama
Ve yalnızca Rabbinin nimetini anlat (93/9–11)

118 Krş. 80.23.

119 87.14; krş. 91.9, belki de biraz sonra.

120 at-Tabarî, Tafsîr, 79.18'de.

Böylece biraz daha öteye gitmek gerekmektedir. Aşağıdaki örnekler, Nöldeke'nin ilk dönem ayetlerinde görülmektedir ki, bunlar aynı zamanda Bell'e göre, ilk Mekke sureleri ya da Mekki surelerdir. Bu surelerin izlenimi bütünlüğüyle önemli olduğu için, oldukça büyük bir kısmı buraya aktarılmıştır.

Nöldeke'nin sıralamasında en ilk sure Humeze'dir (104 / 1-3)

Mal toplayarak onu tekrar tekrar sayan
Diliyle çekiştirip kaş ve gözüyle alay eden
Kimsenin vay haline

Bu da yine ilklerdendir ve 'iki yol' diye adlandırılabilir¹²¹:

Elinde bulunandan verenin
Allah'a karşı gelmekten sakınanın
En güzel söz olan 'Allah'ın Birliği'ni
Doğrulayanın
İşlerini kolaylaştırırız
Ama cimrilik eden
Kendini Allah'tan müstağni sayan
En güzel sözü yalanlayan
Kimsenin de
Güçlüğe uğramasını kolaylaştırırız
O kimse düştüğü zaman
Malı ona fayda vermez (92 / 5-11)

'Kapkara kesilmiş bir bahçe meseli' (68 / 17-33) belli bir günde, yoksulların hiçbir pay almasına müsaade etmeksizin, bahçelerinin ürününü toplamak kararında olan bir küme insanın hikâyesidir.

- 70 Onlar sabahleyin bahçeye geldiklerinde ürün yokolmuştu ve kibirli davranmış oldukları için üzölmüşlerdi (*tâğîn*). Necm Suresi (53 / 34 vd.) 'yüzçevireni ve malından biraz verip, sonra vermemekte direneni' anar ve onun cahil olduğunu ve cezalandırılacağını belirtir. 'Âdiyat Suresi de buna benzer bir suredir:

İnsan gerçekten Rabbine karşı pek nankördür...
Ve gerçekten menfaatına pek düşkündür....
Bilmez mi?...
Doğrusu Rableri o gün onların herşeyinden haberdardır
(100 / 6-11).

121 Krş. Bell, a.g.e.

Fecr Suresinde (89 / 18-21) insan, davranışından dolayı yerilmektedir:

Hayır, yetime karşı cömert davranmıyorsunuz
Yoksulu yedirmek konusunda biribirinizi özendirmiyorsunuz
Size kalan mirası hak gözetmeden yiyorsunuz
Malı pek çok seviyorsunuz

Kıyamet gününde kınanan insanın aşağıdaki tasviri el-Hakka Suresinde (69 / 33-35) bulunmaktadır:

O Yüce Allah'a inanmazdı
Yoksulun yiyeceği ile ilgilenmezdi
Bundan ötürü bugün ona bir acıyan yoktur

Öte yandan, Zâriyât Sûresinde dindarlar tasvir edilmektedir:

Onlar geceleri az uyuyanlardı
Seher vakitlerinde bağışlanma dilerlerdi
Onların mallarında
Muhtaç ve yoksullar için bir hak vardı
Onu verirlerdi (51 / 17-19)

Cehennem ateşi de şöyle tasvir edilmiştir:

Orada, sırtını dönüp gideni
Mal toplayıp
Kimseye hakkını vermeden saklayanı
Çağırın... (70 / 17 vd.)

- Allah'a inançsızlığı bir tarafa bırakır, elçilerini ve bildirdiklerini de ahlaki alana katmazsa, o zaman, bu ayetlerin içeriği (muhtevası) yalnızca muhtaç olanı ve yoksulu yedirmenin *iyi*, kişinin kendisi için mal toplamasının *kötü* olduğu anlamına gelmektedir. Bundan başka, sırasıyla belki de geç Mekki ve Medeni olan¹²² 83 / 1-3'teki eksik ölçü-tartıyı ve 70 / 29-31'deki iffetsizliği saymazsak, bu incelenen
- 71 surelerin tek ahlaki içeriğidir; 81 / 8 vd.'daki kız çocuklarını diri diri gömmeyi işaret, kurallarla ilgili olmaktan çok, olmakta olanlarla ilgilidir. Dolayısıyla biz, burada çok ilgi çekici ve şaşırtıcı bir olguyla karşı karşıya bulunuyoruz ve bu, Kur'an *keryma*'sının mahiyetini anlamada çok önemlidir. On emirin ahlâki kısmı hemen hemen bütünüyle bilmezlikten gelinmektedir. Ana-babaya, yaşamaya, evliliğe, mülke ya da tanıklıkta doğruluğa saygıdan hiç söz edilmemektedir.

122 Bell, a.g.e.

Yalnızca, açgözlülükten sakındırmaya benzer bir şey var; ama bunda da farklılıklar var. İlk sıralardaki Kur'ân ahlâkı, tamamiyle Batıların fuzuli iş diye adlandırma temayülünde oldukları cömertlik, cimrilik veya pintilikle ilgili şeylerle sınırlıdır.

e) Hz. Muhammed'in Kendi Mesleği

Daha önce sözkonusu edilen âyetlerin bazıları, herşeyden önce Hz. Muhammed'in kendisine verilen emirlerdir –sözgelişi 'Rabbini yücelt'– fakat bunlar aynı zamanda, kendisine uyanlara da uygulanabilecek biçimde yaygınlaştırılabilir durumdadır. Ancak, başka âyetler, kendisinin biricik ve özel görevini göstermektedir: 'Kalk ve uyar'; 'Yararlı olacaksa insanlara öğüt ver' (74 / 2; 87 / 9). Bu nokta, listemizin ilk âyetlerinde bulunmakla birlikte, pek belirgin şekilde göze çarpmamaktadır. Bir Peygamber olarak O'nun durumu, daha sonraları temel konulardan biri haline gelmiştir.

Burada 'uyar' ve 'hatırlat' kelimelerinin karşılıkları *enzir* ve *zekkir*'dir; başka yerde de bunları karşılayan *nezir* ve *müzekkir* isimleri geçmektedir. *Enzere* kelimesi İngilizce 'to warn (uyarmak)' anlamına gelir; bir kişiye tehlikeli, zararlı veya korkunç birşey hakkında ondan korunması veya onun korkusunu duyurmak için bilgi verme eylemini anlatır. Kelimenin yukarıda ilk alıntındaki kullanımı, bir çeşit hüküm kavramının başlangıçtan beri var olduğunu göstermektedir. Daha sonraki Mekke dönemlerinde, hem uhrevi hem de dünyevi cezanın önemi gözönünde tutulursa, *müzekkir* şeklinin Kur'ân'da yalnız bir kez geçmesine karşılık, *nezir*'in kırktan fazla geçtiğini görmek şaşırtıcı değildir. *Zekkere*'ye Kur'ân'ın özel kullanışıyla ilgili olarak, Lane şu anlamları vermektedir: 'Teşvik etti; öğüt verdi; itaat etmeye teşvik etti; iyi öğüt verdi ve işlerin sonuçlarını hatırlattı; mükâfat ve azabı anmakta kalbi yumuşatabilecek şeyleri hatırlattı'¹²³ İngilizce 'remind' (hatırlatma) kelimesinin içeriği, konuşulan kimse-lerin daha önceden Allah ve Kıyamet Günü hakkında bir şeyler bilmiş olmalarıdır; fakat Arapça kelimenin daha geniş kullanımları vardır ve Lane'in takip ettiği Arap dil bilginlerinin açıklamaları, İngilizce kelimenin içeriğinin fazla zorlanmaması gerektiğini göstermektedir.

O halde, ilk sûrelerde, Hz. Muhammed'in işi (function), yukarıda (a) ve (b) altbölümlerinde anılan meseleleri insanların dikkatine sunmasıyla ilgilidir.

¹²³ *Arabic-English Lexicon*.

3. Tebliğin Oğünkü Durumla İlgisi

Burada Kur'ân'ın ilk âyetlerinin tebliğlerinin yorumu dolayısıyla söylenen şey, tamamıyla mâkul olan varsayımla başlamaktadır ki bu da tebliğ veya *kerygma*'nın özellikle zamanın Mekkesiyle ilgili oluşudur. Böylece mesele bunun böyle oluşunu açıklamaktadır. Birinci bölümdeki incelemeler, Mekke'nin şartlarına biraz ışık tutmuştur; fakat İslam öncesi zamanların geleneksel tarihinden ve şairlerden öğrendiklerimiz, bizzat Kuran tebliğince ima edilen çağdaş bozuklukların teşhisi gözönünde tutularak buna eklenmelidir. Böylece, toplumsal, ahlakî, zihnî ve dinî olmak üzere dört başlık altında teşhisleri ve çareleri aynı zamanda tartışmak uygun olacaktır.

a) Toplum

I. Bölümde belirtildiği üzere o zamanın eğilimi, toplumsal dayanışmanın zayıflaması ve ferdiyetçiliğin gelişmesine yönelikti. Bazı bakımlardan kabile ve soy teşkilatı hâlâ kuvvetliydi, ama bazı yönlerden de kişiler hısmılık bağlarını umursamamakta tereddüt göstermiyorlardı. Bu, özellikle, ticari yaşayışın ferdiyetçiliği geliştirdiği, malî ve maddî çıkarların ekseriya kan bağlantısı kadar işbirliğinin temelli olduğu Mekke'de böyleydi. Kur'ân'ın, Mekkelilerin uğraşısı olarak gösterdiği büyük servet birikimi, ferdiyetçiliğin bir belirtisi-dir. "Kapkara kesilmiş bahçe örneği" (68 / 17 v.d.) bir ticaret ortaklığının bir alanı tekeline alma ve daha az başarılı rakiplerini eleme çabalarını göstermektedir; bahçe sahiplerinin birbirlerinin hısmı olduklarını gösteren hiçbir şey yoktur.

Mekke'de alabildiğine bir yoksulluğun artışı muhtemel gözükmekle birlikte, son yarım yüzyılda zenginle yoksul arasındaki açıklık belki de genişlemiştir. Kur'ân, zenginle fakir arasındaki (ya da daha çok, zengin, orta halli ve yoksul arasındaki dememiz gerekir) farklı ilgili gittikçe artan bir bilinci ima etmektedir. Görünürde, zenginler, yoksullara ve güçsüzlere kendi hısımları bile olsa daha az ilgi gösteriyorlardı. Yetimlerden söz etmeler, akraba olup, onları görüp gözetme durumunda bulunanlarca, belki de kötü muameleye uğradıklarını ima etmektedir. Abese Suresi (80) Hz. Muhammed'i, bir an için saptırılmış, zengin ve nüfuzluların önemli, başkalarının ise önemsiz olduğu şeklinde geçerli ilkeye göre hareket etmiş gibi tasvir etmektedir.

Bütün bunlar, topluluk duygusunun bir çeşit kayboluşu demektir. İnsan bir toplumsal hayvandır ve mensup olacağı bir zümre bulun-

mazsa mutsuzdur. Muhtemel yeni bir topluluk temeli, kendisini, maddi menfaatler şeklinde sunmakta idi; fakat bu, kan akrabalığı yerine geçecek, tatmin edici bir şey değildi. Bu, 5. Hicri yıldaki Medine'yi kuşatma seferi gibi, büyük bir ittifaka götürebilirdi; fakat bu birlik geçici parti çıkarları, bütünün sürekli çıkarlarına aykırı düşünce her zaman dağılmaya mahkumdu. Bunun, ticarî ve siyasî önemli meselelerde birtakım faydaları vardı; ama, daha az önemli kimselerin günlük yaşayışlarında fazla tatmin edici yönü yoktu. Bu alanda soy (clan) ve aile ilişkilerinden gelen nisbî güven duygusu kayboluyor ve bir boşluk bırakıyordu.

Kur'an'ın ilk sureleri, bu durumun gerçek çözümü için bir uyarı olmaktan başka bir şey değildi, yani toplumsal dayanışmaya yeni bir temel dinde bulunacaktı. Cömertliğin gerektirdikleri üzerinde ısrar, güçlükleri biraz hafifletebilirdi; yoksullar maddi yardım görebilirlerdi (bu her nekad cömertliğin birinci amacı olmasa da) ve para, topluluğu büyük çapta bölücü olmaktan çıkabilir ve varlıklılar, bir dereceye kadar, servetlerinin mutlak sahipleri olmaktan ziyade, onların vekilharçları olduklarını kabul ve tasdik edebilirlerdi. Batıda bazan dendiği üzere, vekilharçlık ilkesi, yani zenginliğin, kişiye yalnızca kendi zevklerine göre harcaması için değil, fakat bir bakıma topluluk adına verilmiş olduğu el-Ma'âric Suresinde (70 / 24 v.d.) ifade edilmiştir. Bu surede dindarlar, 'mallarında yoksul ve muhtaçlara belirli bir hak tanıyanlar' şeklinde tasvir edilmektedir.

74 Kur'an, diğer taraftan, eski düzeni onarmada hiçbir girişimde bulunmuyor. Eski kabile dayanışmasına dönmeye hiçbir ihtimal yoktu. İnsanın, bir kişi olarak kendisiyle ilgili bilinçlenmesi kalıcı olmak üzere oluşmuştu, bundan ötürü de, kabul edilmesi ve dikkate alınması zorunlu idi. Bunu, Kuran, Kıyamet kavramında yapmaktadır; bu, esas itibarıyla kişileri yargılamadır. Yargı Günü, 'kimsenin kimseye hiçbir fayda sağlayamayacağı bir gün' dür (82 / 19). (Kıyamet Gününe atıfta bulunmasa bile) 35 / 19'da kişinin hısımlarından ayrılışı tasvir edilmektedir: 'Günah yükü ağır olan kimse, onun taşınmasını istese, yakını bile bulunsa, yükünden hiçbir şey taşınmaz'. (Eklemek gerekir ki, Medine surelerinde, yeni bir Müslüman topluluğu oluşurken bile, 2 / 172'de olduğu gibi, kişinin, akrabasına karşı olan özel görevleri üzerinde, gene durulmaktadır.)

b) Ahlâk

Bedevi *muruwah* ülküsü, ticari topluluğa uygun düşmez. Başarıya ulaştıran nitelikler, 'savaşta yiğitlik, felâkete karşı sabır, oç almada

direnme, zayıfları koruma ve güçlülere karşı koyma' değildir; birincisinin kervanların yönetimi ile bir ilişkisi olabilir, ikincisi de zarar vermez; fakat ölç almada direnme kişinin kendi haklarını koruma anlamına alınırsa, bir noktadan sonra, tüccarın bunu yapması akıllıca bir iş değildir; çünkü mali ve ticari başarı, güçsüzü dikkate almamaya ve güçlülerle arkadaşlığı geliştirmeye bağlıdır (İdeal olarak doğrudan doğruya ilişkiler sınırı içinde). Emanetleri korumada bedevinin sadakat erdemi, şüphesiz önemlidir; çünkü, en azından belli bir seviyede işde doğruluk, ticaret tekerlerini yağlayan güveni ilham etmek için gereklidir. Hılfu'l-Fudul¹²⁴ (Erdemliler Birliği), vicdansız bir şekilde aldatıcı uygulamalara karşı koymaktan kaynaklanmış görünmektedir. Yüksek yatırımlarla uğraşmak, gene zorunlu olarak cömertliği engellemez. Ancak yatırımcı, her zaman kendi hissesini yükseltmeye uğraştığı için, cömertliğe müsait değildir (Kuran'ın tanıklık ettiği gibi); öte yandan, Mekke gibi bir şehirde yardımseverliğe olan ihtiyaç, belki de köydeki kadar büyüktür.

Murûwah ülküsünün yaptırımı, kabilenin şeref anlayışı, daha az bir derecede de, kişinin kabile üyesi olmakla şeref anlayışı idi. Bu yaptırımın gücü, içinde kökleştiği kamuoyunda bulunuyordu ve kamuoyunun yoğurulması ve oluşturulması geniş ölçüde şairlerin işi idi. Çöl şartlarında daha güçlü kabilelerden *murûwah*'nin en azından geçerli örnekleri olmaları beklenir; ve bu kabileler kendi içlerinden şair yetiştirmemişlerse en azından, tanınmış şairleri kendilerini övmeye kandırabilirlerdi. Fakat büyük servet birikimi ile Mekke'de kamuoyu, hatta genellikle Arap kamuoyu, görünürde geçerli olmaktan çıkmıştı. Gerektiğinde servet (zenginlik) her zaman şairlerin övgüsünü satın alabilir; fakat kişinin elde ettiği intiba bunun gerekli olmadığını gösteriyor. Mekke'de şiire pek önem verilmezdi. Belki de, zengin Mekkelilerin gücünün dallanıp budaklanması, o kadar geniş idi ki, övgüleri parlak bir şekilde yapılmamış olsa da, bu, kendilerini alkışlamak için (ya da en azından onları yermekten sakındırıcı) güçlü bir kamuoyu yarattı.

Biraz önce söylenilen şey, kısmen, Kur'an'ın Mekkelileri, ihmâl etmekle suçladığı; bedevi Araplarca erdemli davranışlar olarak kabul edilen cömertlik davranışları olgusunun bir sonucudur. Cömertlik erdemi, -ki karşısı, kötü alışkanlık olan cimriliktir- eski Arap ülküsünün bir parçasıdır. Lammens'in dediği gibi, bedevi düşüncesinde...

124 Bk. I.2 a yukarıda.

zengin, sadece basit bir emanetçidir ve servetinin geçici bekçisidir. Görevi, servetini muhtaçlara dağıtmak, misafir ağırlamak için kullanmak, tutukluların kefaletini ödeyerek onları serbest bırakmak ve kan bedeli ödemektir¹²⁵.

Bu, seyyid veya kabile reisinin kendi kabilesindeki durumunun zenginliğini artırması için özel çıkarlar sağladığını söylemediği için eleştirilebilir; fakat bununla birlikte Kur'an öğretisine bir benzerlik vardır. Sonuç olarak, Kur'an'da bu noktalar üzerinde durma, eski ülkünün yaptırımında bir çözülme olduğunu göstermektedir. Zengin Mekkelilerin davranışları, çölde şerefsizlik olarak görülebilirdi; şu var ki, Mekke atmosferinde onları bu davranışlarından ötürü utandıracak bir şey yoktu. Eski ülkü yavaş yavaş terkedilmişti.

Kur'an'ın bu duruma tepkisinin çeşitli yönleri vardı. Cömertlik davranışları üzerinde ısrar etmekle, o, eski Arap ülküsünün bir yönünü canlandırıyor ve böylece Arap ruhunda zaten mevcut olan temeller üzerine inşa ediyordu. Öte yandan cömertlik davranışları Mekke'nin şartlarıyla ilgiliydi. Aynı zamanda bu davranışlar için yeni bir yaptırım, uhrevi ceza ve mükâfat konuyordu. Cimriler ebedi olarak cezalandırılacaktı. Bu müeyyide, elbette, insanlar Kıyamet Gününe inanana kadar geçerli değildi; fakat herhalde, eski müeyyidenin yok olmasıyla ortaya çıkan boşluğu doldurabilecek ve ferdiyetçi bir toplumda geçerli olabilecek bir şey ortaya konulmuştur.

76 Bununla birlikte, mesele, sadece eski bedevi ülküsünü onarma değil, yerleşik yaşayışın gereklerine uygun yeni bir ahlak ülküsünü ortaya koymaktır. Kurtarılacak şeyi kurtarmak bu işin bir parçası, fakat ufak bir parçasıdır. Yeni olan bir çok şey de gerekecek ve işin bu büyük yönü, yeni ahlaklılığın yaratılmasına, yani Allah'ın vahyedilen buyruklarıyla onların kendi aracılığıyla vahyedilmiş olduğu Peygamberin buyruklarına bir kaynak veya geçit tedârik etmek suretiyle Kur'an'ın ilk surelerinde ele alınmıştır. Mesele, her ne kadar ayrıntılarıyla olmasa da, temelde halledilmiştir. Ahlak ülküsünün Allah tarafından buyurulması gerçeği, Yargı Gününe olan inancı sağlamlaştırır ve belki de bazı hallerde onu yeniden ortaya koyan ek bir yaptırımdır.

İşin güçlüğü *tezekki* kavramının kaderine bakmak suretiyle anlaşılabılır. Bu, aslında, doğruluk gibi bir şey anlamına gelmekteydi;

125 Berceau, 235; krş. 211, 239.

belki de, bu kelime, kişinin ebedi kaderi onun hayatının ahlaki niteliğine dayanır ilkesini kabul eden kimse için kullanılırdı. Bununla birlikte, bu, Araba özgü bir anlayış değildi; Kur'ân'da da gitgide anılmaz oldu, onun yerini *İslam* yani Allah'a teslimiyet gibi başka kavramlar aldı. *Doğruluk* anlamına gelir diyerek *tezekki*'nin ahlaki yönü vurgulanmışsa bile, onun kayboluşu, köklü yerli halka başarılı bir şekilde aşılanaabilecek yeni kavramların bulunmasında çekilen güçlüklerle bir örnektir¹²⁶.

c) *Fikir*

Hız. Muhammed'in zamanındaki Mekkelilerin karşı karşıya kaldığı meselelerin zihni görünümü hiç de önemli değildir; ancak, tamamiyle ihmal edilmemesi gerekir. Görünürde tutulacak iki önemli nokta vardır.

- Birinci nokta Mekkelilerin, insanın yaratılmış olduğunu unutarak insanın güdenini yüksek görmeye başlamalarıdır. Bedevi'nin bakış tarzı da, insan gücünü pek değerli saymaktaydı, fakat bu, kadere inanmayla bozuluyordu. Eğer İslam geleneklerini, Cahiliyye'nin bakış tarzının bir belirtisini veriyor gibi alabilirsek¹²⁷, insanın kontrolü dışında şu dört şey vardı: Rızık, ölüm saati, bu dünyada mutluluğu ya da mutsuzluğu ve çocuğun cinsiyeti. Bu, insanın yaşayışına içerisinde *murûwah*'yı uygulamakta özgür olduğu değişmez bir çerçeve sağlamaktaydı. Böyle yapıp yapmaması, onun kısmen kendisine ve kısmen de kendi soyaçekimine bağlıydı; ancak ikincisi, pek kesin ve yukarıda anılan dört şey gibi değişmez değildi. O, erdemli davranmaya yardım edebilir ya da onu engelleyebilirdi; fakat onu kesin olarak belirleyemezdi. Bununla birlikte, bedevi bakışının tanıdığı sınırlar Mekke'de pek belirgin değildi. Para gücü, Arabistan'ın güvenilmez yağmurunun kötü etkilerini hafifletmede çok şey yapabilirdi; kıtlık, ithâlâtla giderilebilirdi; gene, bir veya iki nesil için, büyük servet sahibi olmanın mutlulukla eşanlamlı sayılması kolay olabilirdi. Servet eceli, kişinin yaşama süresini erteleyebiliyor gibi gözükebilirdi. Böylece insan gücü ve yeteneğini olduğundan fazla göstermek Mekke'de hâkim bir fikri varsayım olabilirdi.

Öteki ana nokta, bununla sıkı sıkıya ilgilidir. Büyük siyasi gücü ellerinde tutan Mekke'deki önde gelen kişilerin *murûwah*'nın göze

¹²⁶ Krş. Ekbilgi D.

¹²⁷ Krş. I.4b yukarıda.

çarpan örnekleri olmayışları olgusu, düşünen kişilerde fikrî şüpheler ortaya çıkarmış olmalıdır. –bir ülkü olarak *murûwah*'nın en yüce oluşu hakkında şüphe ve belki de gene *murûwah*'yı intikal ettirmede soyaçekimin etkisi veya en azından soyaçekim kabiliyetinin yüksek olması hakkında şüphe–. İkinci türdeki düşünceler, kabile dayanışmasının nazari temelini zayıflatıp ferdiyetçiliğin gelişmesini teşvik edebilir.

İkinci nokta hakkında Kuran-ı Kerim'in ilk surelerinin *murûwah*'nın bazı yönlerini, bilhassa cömertliği, Allah'ın Kıyamet Günündeki hükümlerine bağlamak dışında söylediği az şey vardır. Birincisiyle ilgili daha çok şey var. Puta tapan Arapların kadere ve zamana (dehr) atfettikleri insan hayatındaki olgular, Allah'a atfedilmiştir. Allah'ın gücü ve nimeti bitkilerin büyümesinde gösterilmiştir ki, bu da tamamıyla rızık, yani geçimdir. Allah'ın insanı yaratmadaki gücü açıkça anılmasa bile, cinsiyetin belirlenmesini de içine almaktadır. Kişinin ölümüne sebep halkeden de, Kıyamet Gününde nihai mutluluk ve mutsuzluğunu takdir eden de Allah'dır. Böylece, sadece zihni meseleler ele alınmış oluyor.

d) Din

İslam-öncesi Mekke'nin dinî yönü, insanların kendileriyle yaşadıkları, yaşamının önem ve anlamını kendilerinde buldukları şeylerle ilgilidir. Eski bedevi dini, yaşamının anlamını, belki de uygulamada daha büyük nazariyede daha küçük ölçüde olmakla beraber şerefte; şeref, kabileden vücut bulduğu için de, kabilenin varlığını sürdürmesinde gördü. Mekke'de bu dinî davranış, ferdiyetçiliğin gelişmesi, bir bakıma şeref kaydını oluşturan kamuoyunun zayıflaması, şerefin temeli olan *murûwah* ülküsünün yetersizliği yüzünden bozulmuştu. Mekke'de, yeni bir ülkü, şerefte üstünlük yerine servette üstünlük vardı ve bu ülküyü, zenginlerin yanı sıra, bir çok kimse de benimsemişti. Bu, bir iki nesil için birtakım kimseleri tatmin edecek bir ülkü ve bir din idi. Fakat uzun bir süre büyük bir topluluğu tatmin eder gözüküyor. Kişilerin, paranın satın alamayacağı şeylerin de bulunduğu farkına varmaları uzun sürmez. Olsa olsa, onlar gözlerini hastalık, ölüm, bilhassa erken ölüm gibi hoş gitmeyen olgulara kapayarak sadece varlıklı olmada anlam ve önem bulabilirler. Herhangi bir büyüklükteki bir toplulukta hoş gitmeyen bazı olgular, mali yönden aşağılık duygularını unutmada güçlük çeken yoksullar bir yana, birtakım zenginler üzerinde bile kendilerini kuvvetli bir şekilde duyuracaklardı. Bu maddi refah ve zenginlik dininin yetersiz-

liğinden doğan gerilimleri belki de biraz varlıklı olan kimseler şiddetle hissederken çok zengin olanlar pek etkilenmediler. Onların düşünme için boş zamanları vardı ve para gücünün nerelere kadar varacağının belli bir derecede bilincini taşıyorlardı.

İlk surelerde Kur'ân, bu servete güvenmede Kureyş'in yakasına yapışan günahı görüyor ve onu kendiliğinden mahkûmiyete götüren bir şey olarak kabul ediyor. Servete güvenme, beraberinde aşırı bir kendine güvenmeyi getiriyor ve insanı Allah'la bağlılığını unutmaya ve hatta inkâr etmeye götürüyor, dolayısıyla, insana yaratılmış olduğunu hatırlatmak için, Kuran, gerçekten zevk aldığı bütün şeyleri Allah'a borçlu olduğunu kendisine kavratmaya çalışıyor. Kur'ân, Allah'ın insanı yaratmada ve ona mutlu bir yaşayışı mümkün kılan bütün şartları vermedeki gücünden söz etmektedir ve insana da 'dönüşün O'na olduğunu' hatırlatır. İbadet ve şükretmek için öğütler, insanın Allah'la bağımlı olduğunu anlatmak ve bildirmek, böylece de servete olan aşırı düşkünlüğü bırakmak için verilen öğütlerdir. Kıyamet Günü'nün anılması, insanın nihai kaderinin insan elinde olduğu ve Allah'ın bunu insan ölçülerine göre değil, kendi ölçülerine göre takdir ettiği uyarısıdır.

Bütün bu şartlar karşısında *cömertlik eylemleri* üzerinde ısrarı anlamaya çalışmalıyız. Bu gibi eylemlerin ekonomik ve sosyal etkileri olmuştur, fakat bu kesinlikle en önemli yönü değildi. Bunlar *murûwah* ülküsünün bir bölümünün yeniden teyit edilmesidir ki bu da önemlidir. Fakat başka şeyler de vardı. Bunlar, servetten ayırmanın pratik uygulamaları, güçlenmesine yardım edecek yeni içedönük davranışın dışadönük ifadesi idi. Bu, başlangıçta bundan başka bir şey değildi, ama zaman geçtikçe cömertlik davranışları Arabın kalbinde kökleşmiş 79 olan bir şeyle birleşti. Bunlar, atalarının putları hayvan kurbanları ile yatıştırdıkları gibi, insanın üstün güçlere kendi kendisini bağışlatmak, onların kızgınlıklarının sonuçlarını savuşturmak ve gelecekte onların teveccühünü kazanmak için bir bakıma bir tür kurban haline geldiler. Bu görüşün ilk müslümanlar arasında ne dereceye kadar var olduğundan emin olmak güçtür; bilinçli olarak bulunması hemen hemen uzak bir ihtimaldi. Ancak Kur'ân'ın teşvik ettiği daha sonraki gelişmeler gözönünde tutulursa bunun olmadığını kesinlikle söyleyemeyiz. O halde, bu cömertlik davranışları, ilk Müslümanların kalplerinin derinliklerinde yatan kurban sunma saikine temas ettiyse, kişinin daha yüksek güçlere bağlılığının ileri bir ifadesi haline gelebilirdi.

Nasıl olursa olsun, Kur'an'ın ilk surelerinin öğretisi, Allah'ın güç ve nimetini (Yaratıcı ve Yargıç olarak) ve Allah'la bağımlı olduğunu tasdik ve ikrar etmesi için insanı uyarmada en son noktaya varmıştır.

4. Daha Başka Düşünceler

a) İktisadi Şartlar ve Din

Kuran'ın Mekke'nin durumunu teşhisi, zamanın güçlüklerinin her şeyden önce dinî olduğudur. Öte yandan, yukarıda ileri sürülmüş-
tü ki, İslamın doğuşu bir bakıma, bedevî ekonomiden ticari ekonomiye geçişle (dönüşme) ilgilidir. Burada bir çelişme yok mu? Ya da bu iki görüş bağdaştırılabilir mi?

Bu soru, ana meseleleri ortaya koyuyor, ancak Allah'a inanma açısından şu noktalara varılabilir. İktisadî değişme, bir boşlukta değil, fakat halihazırda daha önceleri belli birtakım toplumsal, ahlakî, fikrî ve dinî yapıya sahip olan bir toplulukta vuku bulur. Sıkıntı, iktisadi değişmenin karşılıklı etkisi ve daha önce var olan etkenler yüzündendir. Tek kelime ile, güçlük, daha önce var olan birtakım davranışlar yüzünden, insanın kendisini iktisadi değişmeye uydurmasında başarısızlığının sonucudur. Yeni iktisadi durumlar, insanın kendi kendine güvenini onu dengeleyecek olan yaratılmışlığının farkına varmaksızın artırmağa, denge sağlayacak yeni bir ahlâk ülküsü ve kişiye önem verecek yeni bir dinî görüş olmaksızın toplum işlerinde ferdiyetçiliğe götürmektedir.

80 Mesele, böylece insanların değişen iktisadi durumlara yeniden intibakını sağlamaktır. Bu, insanların bilinçli iş birliğini gerektirir; bu da onun ışığı altında insanların gerekli ayarlamaları yapacakları bir durum tahlilinin kendilerine önceden verilmesini gerekli kılmaktadır. Kuran, durumun bir tahlilini –tam olmayan fakat pratik amaçlar için yeterli– ve hareket etmek için bir kılavuz temin eder. İlk elden göze çarpan güçlükler, başkalarının zararına kendi mevkilerini yükseltmek için yeni şartları kullanmaga götüren birtakım kimselerin bencilliği gibi, insan gücüyle övünmeye ve Allah'ı tanımamaya kadar gerilere uzanır. Kur'an, insana, yapıp edeceği işlerin hepsinde ihmal ettiği faktörlerin bulunduğunu hatırlatır; şöyle ki, yaşaması ve yaşamamasını sağlayan şeyler için insanın yüksek bir güçle bağımlı olduğu gerçeği vardır, ölüm ve öte dünyada yargılanma ya da,

başka deyişle, yer ve zaman alanı ötesinde önemli bir alanın var olduğu gerçeği vardır.

Kuran, zamanın güçlüklerinin, iktisadi, toplumsal ve ahlaki zeminlerine rağmen başlıca dini sebepler dayandığını ve ancak öncelikle dini olan yollar ile giderilebileceğini tasavvur eder. Hz. Muhammed'in çabalarının başarısına bakılırsa, O, Kuran'ın hikmetini araştırıp soran cesur bir insan olmalıdır.

b) Kur'anın Kendine Özgüllüğü

Teolojik durumumuz ne olursa olsun, kanımca Kuran *keryma*'sını (tebliğini) Mekke'de yaratıcı bir patlayış olarak görmeliyiz. Kesinlikle çözülmesi gereken sorunlar vardı, insanların rahatlatmak istedikleri gerginlikler vardı, fakat sadece bu, muhakemeyle mantıklı düşünme ile bu sorunlar ve gerginliklerden Kuran *keryma*'sına geçmek imkansızdı. Sıradan batılı laik anlayışa göre, denebilir ki, normal kanallardan Hz. Muhammed'in kulağına bazı fikirler geldiği zaman (söz gelişi, son yargılama, Kıyamet fikri gibi) bunların kendi sorunlarının cevapları olduğunu anladı; böylece de, öylesine bir deneme ve yanılma sistemi ile yavaş yavaş bir sistem kurdu. Ne var ki, bu laik bakış açısından bile, bu, olayların akışını inandırıcı bir şekilde açıklamaz. Kuran *keryma*'sı toplum, ahlak ve zihin sorunlarını çözümler; fakat hepsini birden ve açıkça değil. Laik kimseler, gününün temel sorunlarının çözümüne bir anahtar teşkil eden fikirlere Hz. Muhammed'in, tesadüfen veya ikinci dereceden sebeplerle rastladığını söyleyeceklerdir; bu ise gerçekte akla yatkın değildir. Ne el yordamıyla araştırma ne de çok ve keskin düşünme Kuran *keryma*'sını yeterince açıklayabilir. Hz. Muhammed, kesinlikle, durumun soyut bir çözümlemesine burada teşebbüs edildiği gibi girişmemiştir. Laik kişiler için en iyi anlatım onun, yaratıcı muhayyilesinin bir sezisi ya da buna benzer bir şey olduğu olabilir. Ben, böyle bir görüş ile, onu insan yaşayışına ilahi bir yayılış olduğu Müslüman görüşü arasında tarafsız kalmaya çalışıyorum. Böylece, ondan bir 'Yaratıcı patlama' diye söz ederek uzlaşmaya varmaya gayret edeceğim.

Bu patlama ve yayılış, bununla birlikte geldiği çevre ile bağlantısız değildir. Daha önceki bölümde gösterildiği gibi, O, özellikle Mekke'nin M.S. 610 sıralarındaki durumlarına uydurulmuştu. O, yalnızca Arap dilinde yazılmış değil, her nekadara ona tamamıyla benzer başka hiçbir Arap yazısı bulunmasa bile bir çok bakımlardan

onun edebi tarzı Araba özgü idi. Herşeyden önce, O, çağdaş Arap ve Mekkelinin anlayış kavramları ve düşünce biçimleri ile ilgilidir. Araptan başka kim, Allah'ın işleri arasında önemle belirtmek için deveyi seçerdi¹²⁸? Allah'ın gücünü tanımada bunun gibi başka hususiyetler şüphesiz Arapların hoşuna giderdi. İnsanlara yapılması tavsiye edilen cömertlik davranışları eski bedevi ülküleriyle aynı doğrultudaydı. Herkesçe bilinen bir gerçektir ki, her ıslahatçı, önce halka kendisini onların seviyesinde takdim etmelidir. Bu, olumsuz bir şekilde, Mekki surelerde riba hakkında hiçbir eleştirinin bulunmaması örneği ile gösterilebilir. Mekke'de gelişen mali sistem güçlüklerin ana kaynağı ise, niçin *kerygma*'da ön sırada yer almıyor? Ancak, şart cümlesinin birinci bölümünü kabul edersek, 'riba nasıl eleştirilebilirdi'? Sorusunu sormakla kaçamak cevap verebiliriz. Mekkelilere herhangi bir eleştiri nasıl anlatılabilirdi? Arap düşüncesinde doğru ve yanlışın soyut kavramı bulunmadığı için ribanın yanlış olduğu söylenemezdi. En yakını olan, şerefli ve şerefsiz kavramları idi; bu da geleneksel ahlak ülküleriyle bağlantılı idi, bunlara göre de, ribanın kendisinde hiçbir şerefsizlik yoktu; var idiyse bile, eski şeref düşünceleri Mekke'de büyük bir ölçüde gücünü yitirmişti. Dolayısıyla Mekkelinin dünya görüşünde ribayı eleştirmek için hiçbir temel yoktu. Ancak, Kuran'da verilen ilahi emirlere dayanan yeni bir topluluk oluşunca, bu topluluğun kurallarından biri olarak 'Riba yasağı' konabilirdi; o zaman bile, o başlıca Yahudilerin aleyhine yöneltildi¹²⁹.

- 82 Kuran ile eski Arap dünya görüşü arasındaki bağlantılı süreklilik Goldziher'in *Muhammedanische Studien*'inin *Murûwah* ve *Din* hakkında ünlü I. Bölümündeki görüşüyle çelişkili gözükabilir; Goldziher'e karşı çıkmak da kolay bir iş değildir. Bu çelişki, bununla birlikte, tam bir çelişki değildir. Hz. Muhammed'in Kuran'a dayalı olarak öğrettiği ile eski Arap dünya görüşü arasında birtakım zıtlıklar bulunduğu açıktır; böyle olmasaydı, kendisine karşı şiddetli bir muhalefet olmazdı. Bununla birlikte, insan *murûwah*'nın dini ve ahlaki görünümelerini birbirinden ayırdedebilir. Dini yönünü ben genellikle insancılık (hümanizm) diye adlandırdım; O insanla ve onun başarılarıyla övünme ve yaşamının öneminin insanın mükemmelliğinde bulunduğu inanmadan ibarettir; buna da Kuran açıkça ve kesinlikle hücum etmektedir. Tamamıyla ahlaki yön, (ki o muruwah'den söz ettiğinde çoğu zaman aklında olan şeydi) yiğitlik, sabır, cömertlik,

128 Q. 88.17.

129 Krş. *Muhammad at Medina*, 296 vd.

sadakat ve benzerlerini içine alan ahlaki ülküdür; buna Kuran karşı çıkmaz, O daha çok Mekkelileri bu ülkeye uygun yaşamadıkları için eleştirir.

İnsan, Goldziher'in bu bölümünü yakından inceleyince çeşitli zayıf noktalar bulur. O, Murûwah ve Din arasındaki karşıtlığı üç örnekle anlatır; öç alma görevine karşı Hz. Muhammed bağışlamayı öğütledi (paragraf IV); İslam kişisel özgürlüğe sınırlar koydu (söz gelişi şarap ve kadınla ilgili); İslam bedevilerin hürriyet aşkıyla hiç uyuşmayan bir davranışı içeren ibadeti emretti. Sonuncu nokta üzerinde hiçbir tartışma bulunmamaktadır; o murûwah'nın dini yönüdür. Bununla birlikte öteki örnekler, o kadar doyurucu değildir. Evlenme ve şarap içme ile ilgili değişiklikler, belki de özellikle İslami olan hiç bir şeyle ilgili değil de göçebe ve yerleşik şartlar arasındaki fark yüzünden olmuştur. Öte yandan Goldziher'in belirttiği, düşmanları bağışlama hakkındaki öğreti olsa olsa Kuran tebliğinin küçücük bir yönüdür; bir ayet (24 / 22) yakın hısımların bağışlanmasına, bir başkası da (3 / 28) en azından İslam topluluğu içindekilerin bağışlanmasına işaret eder. Eski Arap davranışlarına tam bir paralellikle, İslam topluluğu bir topluluk birliği olarak soy ve kabilenin yerini aldığından, kendi dışındakileri düşman olarak nazarı itibara almalıydı. Böylece ahlaki yönden cahiliye ile İslam arasında derin ve geniş bir uçurumun olduğu düşüncesi zayıftır.

- 83 Son olarak, Kuran'ın Yahudi-Hristiyan anlayışlarıyla ilgililiği sorusu var. Bu soruyu tam yerine oturtmaya çalışalım. Kuran, Mekke yaşayışında bir yaratıcı patlama ve yayılıştır. Kaynaklar'ı tartışmak bir bakıma Shakespeare'in Hamlet'inin kaynaklarını tartışmaya benzer. Hamlet'in 'kaynakları' olsa olsa Shakespeare'in bu suikastin birtakım hususiyetlerini nereden elde ettiğini gösterir. Onlar, Shakespeare'in yaratıcı, kendisine özgürlüğünü ne açıklar ne de ona bir ışık tutabilir. Bu paralellik, kaynaklarla Hz. Muhammed'in Kurani ortaya koymadaki işi arasındaki bağlantıyla ilgili olduğundan, bu benzerlik, bütün yönleriyle uygun değildir. Bununla birlikte ikinci düşünce, Sünni Müslümanların inançlarına aykırıdır, dolayısıyla bundan kaçınılmalıdır. Bu durumda olduğu gibi, Kuran'ın bilincinin ürünü olmadığına Hz. Muhammed'in samimi olduğu farzedilince Kuran'ın kendilerine gönderildiği ve uyarlandığı kimselerin yani Hz. Muhammed, ilk Müslümanlar ve diğer Mekkelilerin zihinleri ile bağlantısını gözönünde tutmak daha iyi olur. Bu durumda Kuran kendilerine gelmeden önce bu insanların zihinlerindeki mevcut fikirlerde Kuran'ın

Yahudi-Hristiyan fikirlerine benzerliğinin ne derecede bir münasebeti bulunduğu sorulabilir. Bu konu, kaynaklara ilgi duyan Batılı bilim adamının İslamî *dogma* ile açıkça çelişkiye düşmeksizin istediği hemen hemen bütün noktaları tartışmasını sağlar (1) Temel fikirler ile, (2) Örnek olacak malzeme ve ikinci derecede fikirleri ayrı ayrı ele almak uygun olacaktır.

Allah ve O'nun yargılaması gibi temel fikirlerde, hem Kuran'ın kendisi hem de batılı bilim anlayışı, Kuran kavramlarının Yahudi ve Hristiyan kavramlarıyla geniş ölçüde özdeş olduklarını kabul eder. Bu, Kuran'ın kendine özgü olmadığı, Yaratıcı bir patlama ve yayılış olmadığı demek midir? Hiç de öyle değil. Bu özdeşlik, bir özdeşlik olduğu kadar Kuran'ın, bir kısmının belki de sadece belirli belirsiz ve bulanık da olsa bu fikirlerle daha önceden âşina olan insanlara (Hz. Muhammed dahil) gönderilmiş olması gerçeğinden ileri gelmektedir. Başka yerlerde olduğu gibi burada da Kuran insanları oldukları gibi almakla başlar. Arapça konuşan hiçbir Yahudi ve Hristiyan eğer Mekke'de durup Yahudi ve Hristiyan fikirlerini tekrar etseydi Hz. Muhammed'in sahip olduğu başarıyı elde edemezdi; onlar hakkındaki sözleri çok garip kaçardı. Kuran daha aydınlanmış Mekkelilerin zihinlerinde önceden mevcut olan bu Araplaşmış Yahudi-Hristiyan fikirlerini kullandı. O'nun kendisine özgüllüğü, onlara daha çok ayrıntı ve açıklık kazandırması, daha kuvvetlice sunması ve çeşitli vurgularıyla onları oldukça tutarlı bir terkibe kavuşturmasından ibarettir; herşeyden önce O, onlara, Hz. Muhammed'in kişiliğinde ve O'nun Allah'ın elçisi olarak özel çağırısında bir odak noktası verdi. Vahy ve Peygamberlik şüphesiz ki, Yahudi-Hristiyan fikirlerdir; 'Allah Muhammed vasıtasıyla kendisini bildiriyor' demek, geçmişin hiç de yalnızca bir tekrarı değil, ancak bir yaratıcı patlayış ve yayılışın bir görünümüdür.

Yukarıda tartışılan ilk sureler, esas itibarıyla temel fikirleri ele almaktadır ki Hz. Muhammed'in ve aydın çağdaşlarının zihinlerinde önceleri hiç mevcut olmamış olsun. Peygamberlerin hikayeleri gibi örnek verici malzemeye gelince, güçlük artmaktadır. Kuran ile Yahudi-Hristiyan belgeleri arasında yakın benzerlikler var -genellikle kabul edilmiş İnciller değil, fakat Hahamların yazdıkları ve Heretik (i'tizâl etmiş) uydurma yeni Ahit metinleri arasında. Bu gibi durumlarda Batılı bilginler, Kuran'ın Hz. Muhammed'in eseri olduğu ve kendisinin daha önce duyduğu hikayeleri tekrar ettiği şeklindeki bir sonuca karşı direnmekte güçlük çekmektedirler. Müslümanların görüş noktasından şu bir alternatif olabilir.

İlk Müslümanlar Hz. Muhammed'i bir peygamber olarak kabul ettiklerinde, (Hz. Muhammed'in kendisi gibi) daha önceki Peygamberlere ilgi duydular ve onlar hakkında ne öğrenebildilerse öğrendiler. Böylece onların bilgi hazinesi gitgide arttı, bu da Kuran'da yansdı. Bizzat Kuran'ın bazı ifadeleri, örnek verici malzemeye yabancı olunmadığını göstermektedir; sözgelişi, 'Fıravun ve Semud ordularının haberi sana geldi mi?' (85/17 vd.). Öte yandan, 'Bu gaybın haberlerindendir...' (3/44) sözleri, bütün ayrıntıların zaten Hz. Muhammed'e bile yabancı olduğunu gösteriyor. Bununla birlikte, burada unutulmamalıdır ki, Batılıların çıplak olgu ile onun önemini birbirinden ayırmaları Doğu'da öyle açık bir şekilde belirtilmemiştir. Hz. Muhammed, haklarında zaten birşeyler bildiği Meryem, İsa, Zekeriyya ve Yahya'yla ilgili hikayelere işaret eden suredeki çıplak gerçekleri bilmiş olabilir. Fakat, belki de, bu çıplak hakikatlerin önemini değerlendirmemiş ve daha sonraki ifadelerle bunun kendisine gösterilmesi gereğini duymuştur. Bu ifadelerin başlıca görevi, Batılıların deyişiyle, çıplak gerçekler hakkında bilgi vermek değil, önemini belirtmektir. Fakat insanların bu ayırma ilgi duymadığı Arap Doğusunda Kuran için onlara *enbâ*' (Haberler, bilgiler) demek yeterli idi.

- 85 Böylece, belki de, bir Müslüman mucizelere inanmayan bir Batılıyı inandırmaya çalışıyorsa, Kuran'ın kendine özgü olduğunu ve sadece tekrar edici olmadığını ileri sürebilir; bu da anlatımda belki, Batılının alışılmış ifadesinden daha iyidir. Bununla birlikte, mesele, tarihi olmaktan daha çok teolojiktir. Tarihçi sadece, Kuran'ın hikayeleri kullanmasında ve vurgulanacak noktaları seçmesinde kendine özgü bir şeyi olduğunu kaydedecektir.

IV

İLK MÜSLÜMANLAR

86

1. İlk Müslüman Olanlar Hakkında Geleneksel Anlatımlar

İslam'da asalet, nazari olarak İslam topluluğunun gayesine hizmet etmeye dayandığı için, daha sonraki Müslümanlar atalarının iddialarının çoğuna bu bakımdan değer verdiler ve bundan ötürü, ilk Müslüman oluşlarla ilgili geleneksel anlatımlar dikkatle ele alınmalıdır. Torunları veya hayranlarınca X'in ilk yirmi Müslüman arasında bulunduğu ileri sürüldüğünü gördüğümüzde, onu aşağı yukarı 35. saymak genellikle daha doğru olur.

Hız. Hatice'nin kocasına ve onun tebliğine ilk inanan ilk kişi olduğu her zaman herkesçe kabul edilmektedir; fakat ilk erkek hakkında çetin tartışmalar olmuştur. Et-Taberî¹³⁰, çok zengin bir kaynak malzemeye sahiptir ve okuyucuyu, üç aday yani Hz. Ali, Ebu Bekir ve Zeyd b. Hâris arasında karar vermeye terk etmiştir. Hz. Ali ile ilgili iddia bir bakıma doğru olabilir, Batılı tarihçiye göre, Hz. Ali, Hz. Muhammed'in ev halkından biri olması ve o zaman ancak 9-10 yaşlarında olduğu kabul edildiğinden önemli olamaz. Hz. Ebu Bekir için ileri sürülen iddia da tamamıyla başka bir bakımdan yani en azından Habeşistan olayından itibaren Hz. Muhammed'den sonra en önemli Müslüman olduğundan doğru olabilir; fakat bu daha sonraki öncelik, belki de ilk kayıtlara yansıtılmıştır. Gerçekte Zeyd b. Hâris Hz. Muhammed'in özgürlüğe kavuşturduğu köle olup ve aralarında karşılıklı kuvvetli bir bağlılık olduğundan ilk Müslüman erkek olarak kabul edilmesi belki de en doğru iddia olur. Fakat onun mütevazî durumu, kendisinin Müslüman oluşunun Ebu Bekir'inki kadar önemli olmadığı anlamını veriyor¹³¹.

İlk üçünden sonra, Hz. Ebu Bekir'in vesile olduğu İslam'ı kabul etmiş önemli bir grubun bulunduğu ifadesi de¹³² şüphelidir. Adları be-

130 *Ann.* 1159-68.

131 Krş. Ekbilgi F; Nöldeke, ZDMG, 52. 18-21.

132 Tab. 1168; krş. IH, 162.

lirtilen bu kişiler, aslında Hz. Ali ile birlikte, Hz. Ömer'in ölümünde önde gelen kimseler olarak kabul edilen ve onun tarafından halife seçimini gerçekleştirmek için görevlendirilen beş kişi idi. Bu beş kişinin yirmi yıldan daha fazla bir zaman önce, İslam'ın ilk başlangıcında Hz. Muhammed'e küçük bir topluluk olarak gelmiş olmaları pek de inandır bir şey değildir. Adları: Affan oğlu Osman, ez-Zübeyr b. el-Avvam, Abdurrahman b. Avf, Sa'd b. Ebi Vakkas, Talha b. Ubeydullah idi. Bunlardan Abdurrahman'ın da önderi Maz'ûn oğlu Osman olan ayrı bir grupla İslam'ı kabul ettiği rivayet edilir¹³³. Taberî, daha sonra diğer dört kişinin (Sa'îd oğlu Halid, Ebu Zer, Abese oğlu Amr, Zübeyr) dördüncü veya beşinci olduklarını ileri süren rivayetleri İbn Sa'd'den aktarmaktadır.

İlk Müslüman olma iddialarıyla ilgili böyle şüphe zeminlerinin bulunmasına rağmen, İbn İshak'ın¹³⁴ verdiği 'İlk Müslümanlar Listesi' kabaca doğru olarak kabul edilebilir. Bu listenin, ilk dönemde önde görünseler de daha sonraki zamanlarda pek tanınmayan bir takım kimselerin adlarını içine alması dikkate değer. Bunlar arasında o zamanlar babası Mekke'nin ileri gelen sermayedarı olan Halid b. Said b. el-As; Hz. Muhammed'in İslam'ı tebliğe başlamasından önce babası bir 'din arayıcı' olan Saîd b. Zeyd b. Amr; ve belki de Adî soyunun başı olup, altıncı Hicri yıla değin Medine'ye gitmeyen Nuaym en-Nahhâm vardı. Görebildiğim kadarıyla İbn Sa'd'ın, 'Hz. Muhammed'in Erkam'ın evine girmesinden önceki Müslümanlar' diye nitelendirdiği kimseler bu listeye alınmıştır ve İbn Sa'd'ın genellikle İslam olmada ilk (kadîm el-İslam) diye nitelendirdiği bir kaç kişi daha vardır. İbn İshak, Erkam'ın evini anmadığına göre, belki de değişik kaynakları kullanıyordu; böylece de, liste iki farklı rivayet zincirinin kabaca uzlaşmasını temsil ediyor.

İlk Müslümanların yaşayışlarını incelerken Zuhri'den bir bölümü zihinde tutmak yararlı olacaktır¹³⁵:

“Rasulullah Aleyhisselam hem gizlice hem de açıkça İslam'a çağırırdı ve Allah'ın izni ile gençler ve zayıf kimseler icabet ettiler; böylece O'na inananlar çoğalınca, inanmayan Kureysliler O'nun söylediklerini eleştirmediler. Bir arada otururlarken, önlerinden geçtiğinde, onlar kendisini işaret ederler, 'işte, Abdulmuttalib'in oğullarından

¹³³ IS, iii. 1.286, vs.

¹³⁴ IH, 162-5; Caetani tarafından Ann. i. 236 vd'de tekrar edilmiş ve numaralanmıştır.

¹³⁵ IS, i. 1.133.

gökten (birşeyler) söyleyen genç!’ derlerdi. Bu, Allah (Kuran’da) kendisinden başka taptıkları ilahları ayıplayıncaya ve kâfir olarak ölen babalarının helâk olduklarını anıncaya değin devam etti. On-dan sonra, Rasulullah Aleyhisselam’dan nefret ettiler ve O’na düşman kesildiler.”

88 İncelemenin amaçlarından biri ‘Genç Adamlar’ (Ahdas er-Ricâl) ve ‘Zayıf Kimseler’ (Zuafâ en-Nâs) ifadelerinin kesin anlamlarını ortaya koymaya çalışmak, böylece de ilk Müslümanların yaşları ve topluluktaki yerlerine özel bir ilgi göstermek olacaktır. Bunlar iki ayrı sınıf olarak alınmak gerekir. İbn Sa’d ‘Zayıf sayılan’ (Mustad’ afîn) kimselerden olan birkaç kişiden söz eder; bunların küçük ve belirli bir sınıfı¹³⁶ oluşturdukları ima edilir. Öte yandan, Hz. Muhammed’in çevresinde toplanan gençlerden bazıları Mekke’nin en nüfuzlu ailelerinden ve onlara ‘zayıf’ denilemezdi¹³⁷.

2. İlk Müslümanların İncelenmesi

İlk Müslümanlar ve onların muhalifleri hakkında önemli bilgi unsurları ek E’de özetlenmiştir ve buradaki amaç bu bilgiyi yorumlamak ve önemli noktalara dikkati çekmektir. Bir insanın toplumdaki durumu, kendi soyu sopy içindeki mevkiine ve klanın bir bütün olarak cemaat içindeki yerine bağlı olduğu için, her soyu ayrı ayrı göz-önünde tutmak yerinde olur. Ek E’de verilen bilgiye dayandığı ya da İbn Sa’d’ın *Tabakat*’ındaki ilgili yazısından çıkardığı yerde hiç bir özel kaynak gösterilmemiştir. Klanları sıralayışımız, yukarıda I.2 a’nın sonlarına olan işaretlere dayanmaktadır.

Hâşim. Mekke topluluğunda Hâşim oğullarının yeri daha önce söz konusu edilmişti (II, I) ve onun, Ebu Talib’in önderliğinde önemini yitirmekte olduğu öne sürülmüştü. Hz. Muhammed ve Ali ve Zeyd b. Hâris’i içine alan ev halkından başka ileri gelen ilk muhtediler Cafer b. Ebu Talib ve Hamza b. Abd el-Muttalib idi. Hz. Muhammed’in amcası Hz. Hamza, Hz. Muhammed’le aşağı yukarı yaşıt olmasına rağmen, bir savaşçı olarak saygı görürdü, fakat soy (clan) meclisinde belki de çok önemli bir ağırlığı yoktu. Hamza ve Cafer’in soy içinde mütevazi mevkii, karılarının bedevi Has’am kabilesinden olmaları olgusuyla belirlenir; oysa, Ebu Talib’in ölümüyle muhtemelen soyun

¹³⁶ Krş. IH, 260; Q. 28.4; s. 96 aşağıda.

¹³⁷ IS, iv. 1.41 vd.

başı olup, Hz. Muhammed'e de acımasızca muhalif bulunan Ebu Leheb, bir süre Abd Şems kabilesinin şeyhi ve Mekke'de en ünlü adamlardan biri olan Harb b. Ümeyye'nin kızıyla evlenebilmiştir.

89 *El-Muttalib.* Bu soy, görünüşte çok zayıflamıştı ve Haşim'e pek bağlıydı. Ubeyde b. el-Haris'in 10 çocuğu vardı. Fakat hepsi de cariyelerdendi. Mistah, anlaşılan -belki babası da ölü olup- fakirdi. Çünkü teyzesi oğlu Ebu Bekir'den yardım almıştı. Hz. Muhammed'den birkaç yıl yaşlı olan ve Müslümanlar içinde en yaşlılardan biri olan Ubeydullah soyun en başta gelen muhtedisi idi. Bedir'deki diğer Müslümanlar, kendi kardeşleri ve belki annesinin Ebu Bekir ile olan ilişkisi yüzünden etkilenen kuzeni Mistah idi. Soyun bazıları Bedir'de putperest olarak savaştılar, fakat hiçbirisi de önemli kimse değildi.

Teym. Bu soy da Mekke işlerinde pek önemli sayılmazdı. Hz. Muhammed'in gençliğinde bu soyun ileri gelen üyesi Abdullah b. Cud'ân idi; Hılf el-Fudûl için yapılan toplantı onun evinde yapılmıştı ve gene bu evde Hz. Muhammed'in Ebu Cehil ile buluştuğunu duymaktayız¹³⁸. O sıralarda ölmüş olabilir, bir puta tapıcı olarak Bedir'de öldürülen oğlu Amr, kendisi kadar önemli bir kişi değildi. Ebu Bekir, Müslüman olduğu zaman muhtemelen soyu içinde bir nüfuza sahipti, fakat soydan çoğunu ardınca sürükleyecek kadar güçlü değildi. Müslüman olduğu zamanki kırk bin dirhemlik mal varlığı küçük bir tüccarınki kadardı¹³⁹. Teym'den bir başka ilk muhtedi olan Talha, çok daha gençti ve başka bir koldan gelmekte idi. Onun bir amcası ve yeğeni puta tapıcı iken Bedir'de öldürülmüştü. O Suriye ile ticaret yapıyordu ve kendisini Hz. Muhammed'e götüren Ebu Bekir'in samimi (bir arkadaşı) idi. Suhayb b. Sinan'ın Müslüman oluşu, görünürde bu ikisinden ayrı idi. Doğumuyla olmasa bile, eğitimi bakımından bir Bizanslı olan Suhayb b. Sinan'ın Teym ile tek ilişigi bir zamanlar Abdullah b. Cud'ân'ın kölesi olması idi. O, gene Bizansla ilişkilere sahip Mahzum oğullarının bir antlaşmalısı olan Ammar b. Yâsir'in arkadaşıydı. Putatapıcıları hırslandırmaya yetecek bir zenginliği vardı ve Teym, onu korumaya ne istekliydi ne de buna gücü yeterdi.

Zuhre. Zuhre soyunun Teym ve el-Muttalib'den daha müreffeh olduğu gözükmemektedir. Bazı kollarının Abd eş-Şems'le evlilik yoluyla pekiştirilen ticari ilişkileri vardı. Sa'd b. ebi Vakkas'ın annesi Umey-

¹³⁸ IH, 85, 451; krş. yine s. 32 yukarıda.

¹³⁹ Lammens, *Mecque*, 226-8 (322-4).

- 90 ye b. Abd Şems'in torunu idi, Abdurrahman b. Avf da Müslüman olmazdan önce Utbe b. Rabi'a b. Abd Şems'in ve kardeşi Şeybe'nin kızlarıyla evlenmişti. Gene Zuhre'den Mahreme b. Nevfel, Bedir Savaşına yol açan kervanda Ebu Süfyan'ın yanı sıra ileri gelen kişilerden biri idi. Bu soyun dikkati çekici bir yeri vardı. En azından, Hz. Muhammed'in Taif ziyaretinden (ki o zaman Hz. Muhammed ondan kendisini korumasını istemişti) Bedr sonrasına kadar soyun ileri geleni, bir antlaşmalı (*halif*) olan Ahnes b. Şerik'di. Daha önceleri önde gelen kişi olan el-Esved b. Abd Yagûs şüphesiz o sıralarda sağ değildi.

Dirayetli bir iş adamı olarak şöhrete sahip ve Hicrette 43 yaşında olan Abdurrahman b. Avf Müslüman olan en önemli kişiydi. Başka bir önemli dönme de, Müslüman olduğunda ancak 17 yaşında olduğu söylenen ve soyun başka bir kolundan (Abd Menaf b. Zühre oğulları) Sa'd b. Ebî Vakkas idi. Bir rivayete göre her ikisini de Hz. Muhammed'e Ebu Bekr getirmişti; fakat başka bir rivayet Abdurrahman'ın Osman b. Maz'ûn'la geldiğini belirtir. Sa'd'ın ardı sıra kardeşleri 'Âmir ve 'Umeyr ve belki de pek tanınmamış bir antlaşmalı olan Mes'ud b. Rabi'a geldi; fakat başka bir kardeşi Utbe b. Ebi Vakkas'ın, Uhud'dan önce, Hz. Muhammed'i ya öldürür ya da ölürüz diye and içen dört kişiden biri olduğu hatırlatılmaya değer. Abdurrahman'ın bağlı olduğu kol olan Abd b. Hâris b. Zühre oğullarının antlaşmalısı Abdullah b. Mes'ud, İslam'a girişte belki bu sonrakileri izledi belki de Müslüman olmaya tek başına geldi. Onun, Umeyye b. Abd Şems oğullarından Ukbe b. Ebi Muayt'ın sürülerini otlatırken Hz. Muhammed ve Ebu Bekr'le karşılaşmış olduğu söylenir. Bu uğraşı, yoksulluktan daha çok bir gençlik işareti olabilir; çünkü O, Hicret'te 28 yaşının ancak biraz üzerinde idi ve Abd Şems'le olan ilişki gözden uzak tutulmamalıdır. O, İslam'da önemli bir kişi olmuştur ve sonuncunun torunu olan kardeşi Utbe, Abdullah b. Şihâb ve bir akraba olan 'Umey b. 'Abd 'Amr Zû'l-Yedeyn'i içine alan grubun önderi olarak kabul edilmelidir. Antlaşmalı Habbâb b. el-Eret'in yukarıdakilerin hiçbirisiyle yakın bir ilişkisi yoktu. O, yoksul bir kişiydi; annesi, uzman bir sünnetçi, kendisi de demirci idi; kendisinin korunmadan tamamıyla yoksun olması, inancından dolayı eziyetlere katlanmak zorunda kaldığını ifade eder. el-Muttalib b. Ezher ve kardeşi Tuleyb, Abdurrahman b. Avf ile aynı dededen gelmekte idiler. Bu ve annelerinin el-Muttalib soyundan olması, kendilerine bir ağırlık kazandırmış olabilir. Yaşlı önder el-Esved b. Abd Yağus'un evlatlığı ve antlaşmalısı

91 el-Mikdâd b. Amr, bir Müslüman olarak Habeşistan'da idi ve Bedr'den önce olmasına rağmen fakat Hz. Muhammed'in hicretinden sonra, Bedr'den önce de olsa, bir süre Mekke'lilerden ayrılmadı¹⁴⁰; herhalde varlıklı idi ve Bedr'de atlı olduğu söylenir. Şurahbil, bütün bunlardan ayrı idi ve daha ziyade Sufyan b. Ma'mer ve Cumah soylarıyla ilişkisi vardı.

‘*Adi*. ‘Adî soyu, önceleri Ahlâf’a bağlı idi, ‘Adî’den olan Müslümanların anneleri çoğunlukla Sehm ve Cumah’dan iken, Ömer’in kendi annesinin Mahzum’dan olduğu dikkati çekecektir. Adî, bu sıralarda, belki de kendisiyle şiddetli bir düşmanlığı olan Abd Şems, Mahzûm ve Ahlâf’a gitgide daha yaklaştığı için taraf değiştirdi¹⁴¹. Adî’nin genel durumu da belki kötüye gidiyordu. Ma’mer b. Abdullah’ın tekелci uygulamaları yeren bir hadisin başlıca otoritesi olması, Adî’nin dışarı atılmakta olduğunu gösterir. Ömer’den başka hiçbir soy üyesi, Mekke’de fazla etkili olmamış gibi gözüküyor. Babası Hattâb ve dedesi Nufeyl antlaşmalarının sayısına ve el-Hattab’ın Zeyd b. Amr’a¹⁴² karşı davranışına göre hüküm verebilirsek, önemli kişi idiler. Hiç olmazsa El-Hattab’ın da Mahzum’dan bir karısı vardı. Babası doğru dini arayanlardan ve birtakım zühdi amelleri benimseyen biri olan Sa’îd b. Zeyd b. ‘Amr, herhalde soydan ilk Müslüman olan kişi idi. İlk Müslümanlar diye anılan altı antlaşmalıyı o etkilemiş olabilir. İlk Müslüman olanlardan başka biri, her ay soyun yoksullarını doyurmayı alışkanlık edinen Nuaym b. Abdullah en-Nahhâm idi. O, herhalde İslam çağının ilk altı yılında soyun başı idi; çünkü, dini ilk kabul edenlerden olmakla birlikte Hicrette Hz. Muhammed’e katılmadı. Ömer b. el-Hattab, belki de soyun başı idi. İleri gelenlerden biri olduğunda hiç şüphe yok. İhtidasi, İbn İshak’ın listesindekilerden biraz sonra olsa da, İslam topluluğu için ileriye doğru büyük bir adımdı. Şüphesiz O, babasının kuzeninin oğlu Said b. Zübeyr’in, Said’in karısı olan kendi kızkardeşinin, kayınbiraderi Osman b. Maz’un’un ve aile antlaşmalarının davranışlarından etkilenmiştir, bilinçsiz bir şekilde bile olsa iktisadi çöküntü de bir rol oynamış olabilir.

el-Hâris b. Fihrr. Bu soy, Kureyş el-Biṭāḥ ile Kureyş ez-Zevāhir arasındaki sınırda idi. Herhalde durumu gelişmekte idi, ancak bu birinci derecede önemli değildi. Puta tapıcılar arasında bu soydan nüfuzlu hiçbir kimseyi bilmiyoruz. Soy dışındaki evlilik bağları ‘Amir

140 İH, 416.

141 Krş. s. 7 yukarıda.

142 İH, 147.

ve Zühre gibi daha zayıf soylarla idi. Başta gelen ilk İslam olanlar Osman b. Maz'un'un eski bir arkadaşı Ebu Ubeyde b. el-Cerrâh ve herhalde Ebu Bekr'in daha genç bir arkadaşı olan Süheyl b. Beydâ'dır.

Âmir. Bu da Kureyş el-Biâh ve Kureyş ez-Zevâhir arasındaki sınırda bir başka soydu. Hicret sıralarında, durumunu iyileştirmekte olduğu anlaşılıyor; ve Hâşim, Nevfel ve hatta Mahzum'la karşılıklı evlilikler gerçekleştirebilmekte idi. Bedr'e değin soyun en önemli adamı Süheyl b. Amr idi. İlk Müslümanlar listesinden soyun ilk üyesinin, onun kardeşleri Hâtib ve Selit olması önemlidir. Soydan en çok dikkati çeken Müslüman, annesi Mahzum'dan olan İbn Umm Mektûm idi.

Esed. Esed soyu açıkça çok önemli bir yer tutmaktaydı ve büyük iş çevrelerine katılmak için Hilf el-Fudûl'den eski yandaşlarını terk etmişti. Zam'a b. el-Esved, Ebu'l-Bahteri, Nevfel b. Huveylid ve Hakîm b. Hîzâm Mekke Putatapıcıları arasında önde gelen kişilerdi. Zem'a Mahzum'dan, Nevfel de Abd Şems'den evlenmişti. Ez-Zübeyr, görünürde İslam'ı ilk kabul eden tek kişi idi. O sırada aşağı yukarı ancak 16 yaşında idi ve soy içinde hatta onun bir kolu olan Huveylid'de hiç bir nüfuzu olamazdı. Belki de babası kanalıyla Hatice ile ve anasından ötürü de Hz. Muhammed'le akrabalığı Müslüman olmasını kolaylaştırmıştı. Habeşistan'a giden diğerleri, büyük ailelerin yaşlı üyeleriymiş gibi gözüküyor.

Nevfel. Nevfel soyunun sayıca kuvvetli olmadığı anlaşılıyor, belki de Abd Şems'le yakın ilişkilerinden ötürü ileri gelen adamları oldukça etkiliydi. Mahzum'la birlikte çalıştılar, fakat onlara boyun eğmediler, çünkü bazan Esed (ve Âmir)'le birlikte kendi istedikleri yönde hareket ederlerdi. İbn Sa'd'ın III. ve IV. ciltlerinde anılan tek Müslüman -ki en ilk olanlardan biri değildir- soyun ve kendi azatlısının bir antlaşması idi.

Abd Şems. Abd Şems soyu Mekke'de önder olmak için Mahzûm soyu ile çekişmekteydi; fakat her ikisi de büyük bir ortak çıkar alanının farkına vardılar ve bu çekişme de boş yere büyültülmüyordu. Mahzum'dan ileri gelen birkaç kişi öldürülmüş olduğu için, Bedr'den sonra, Ebu Süfyan b. Harb Mekke'nin en önemli yurttaşı idi. Ne var ki, Hz. Muhammed'in görevinin ilk günlerinde, Ebu Uhayha Said b. el-Âs da büyük güce¹⁴³ sahipti ve Bedr'de ölümüne kadar Ukba

143 Krş. Lammens, *Mecque*, index.

- 93 b. Ebî Muayt ile Rabi'a'nın iki oğlu Utbe ve Şeybe başta gelen kişilerdi. Bu soydan ilk Müslüman olanlar Osman b. Affan, Ebu Huzeyfe b. Utbe b. Rabi'a, Hâlid b. Said (Ebi Uhayha) ve antlaşmalı Cahş ailesi, Ubeydullah, Abdullah ve Ebu Ahmed idiler. Ebu Huzeyfe ve Halid, ileri gelen kimselerin oğulları idiler, fakat annelerinin sözde Kureyş'le zayıf bir bağlantısı olan Kinâne kabilesinden olması, kendilerinin ailelerinin önemsiz üyeleri olduklarını göstermektedir. Osman'ın yakın ataları pek önemli kimseler değildi, kendisi de daha zengin ve güçlü akrabalarına gıpta etmiş olabilir. Hicret'ten on yıl önce, Ebu Huzeyfe ve Osman aşağı yukarı otuz yaşında idiler, -gelecekte ne olacaklarını gösteren bir yaşta- ama belki de göze çarpan kişiler değillerdi. Osman'ın anneannesinin Hz. Muhammed'in halası olması, yolu daha da açtı. Cahş'ın ailesi, yukarıdakiler ile doğrudan doğruya bağlantılı değildi, fakat Ebu Süfyan'ın babası Harb'in antlaşmalıları idiler, onların annesi de Abd el-Muttalib'in kızlarından biri idi. Bunlar ilk Müslüman olanlardı, Habeşistan'a gittiler. Orada Ubeydullah Hristiyan oldu. Abd Şems'in Bedr'den önce Müslüman olan diğer antlaşmalılarından çoğu bu aileden etkilenmiş olabilir.

- Mahzûm.* Anlaşıldığı üzere, Bedr'den on-onbeş yıl önce Mekke'de hâkim zümre Mahzûm idi; bunlardan Ebu Cehl diye birisi de Hz. Muhammed'e karşı olanların başında idi. Bu soy, kalabalık bir soydu ve el Mugîre (Ebu Cehl'in dedesi) 'den türeyenler özellikle kuvvetli idi. Başta gelen ilk iki mühtedi Ebu Seleme ve el-Erkam el-Mugîre'nin kardeşlerinin torunları idiler; el-Erkam genç olmakla birlikte, herhalde ailenin başı idi, çünkü evini Müslümanların karargâhı olarak açabilmişti. Ebu Seleme'nin Bedr'de öldürülen putatapıcılar arasında bir kardeşi ve Habeşistan'da kendisine katılan iki kuzeni vardı. Bundan başka, onların soy içinde nasıl ayakta durduklarını söylemek güçtür. Üçüncü bir mühtedi Ayyaş bir kuzen ve Ebu Cehl'in üvey kardeşi (anası bir, babası ayrı kardeşi) idi; her ne kadar Hicrette Medine'ye gittiye de Ebu Cehl Mekke'ye dönmesi için onu kandırdı. Habeşistan'a da giden ve Bedr'de savaşılan Şammas, bu soyun pek tanınmamış ve tamamıyla ayrı bir koluna mensuptur. Ebu Huzeyfe b. el-Mugîre'nin antlaşmalı Ammar b. Yâsir'in de Mahzûm'a mensup olduğu tahmin edilmektedir. Babası Mekke'ye yerleşmişti ve şüphesiz kendi kabileleriyle temaslarını yitirmişlerdi. Onun, annesinin azat edilmiş
- 94 bir Grek ve dolayısıyla belki de Hristiyan olan ikinci kocası aracılığıyla Hristiyanlıkla bir ilişkisi vardı. Ailesinin samimi dindar bir aile olduğu anlaşıyor.

Sehm. Sehm, daha güçlü soylardan biri idi. Hilf el-Fudûl, görünürde ilk başta onlara karşı yöneltilmişti ve Adî, Abd Şems'e karşı duramayınca, yardım için onlara başvurmuştu¹⁴⁴. el-Âs b. Vâil ve el-Hâris b. Kays b. Adî, Hz. Muhammed'in baş düşmanları arasında anılır. Bununla birlikte, Bedr'de Münebbih b. el-Haccâc ve kardeşi Nubeyh'in önder olmuş oldukları görülüyor. Adı anılan tek ilk mühtedi Ömer b. el-Hattab'ın bir kızı ile evli bulunan Huneys b. Huzâfe b. Kays idi; onun ailesi, belki soyun daha az önemli kollarından birine mensuptu ve kendisi de hiç de tanınmamış bir kişi değildi. el-Hâris b. Kays'ın oğullarının davranışı da anılmaya değer. Onların altısı Habeşistan'a Müslüman olarak gittiler, fakat, en azından birisi, el-Haccâc¹⁴⁵ yeniden putatapıcı topluluğa katıldı, Bedr'de Müslümanlara karşı savaştı, esir düştü, sonra, yine İslam'ı kabul etti. el-Hâris'in ölümünden sonra ailesinin durumunu korumakta güçlük çektiği tahmin edilebilir.

Cumah. Tamamıyla Sehm kadar olmasa da bu soy da güçlü idi. Önderlik ilkin başta Umeyye b. Halef daha sonraları da Vehb b. Umeyr b. Vehb b. Halef olmak üzere Halef b. Vehb'in ailesinin ellerindeydi. Osman b. Maz'ûn, ilk Müslümanların en önemlilerinden biri idi, belki de, Halef'in kardeşi Habib b. Vehb ailesinin başı idi. İlk Müslümanlar listesindeki diğerleri, onun kardeşleri Abdullah ve Hudâme, oğlu es-Sâ'ib ve kızkardeşinin oğulları Ma'mer b. el-Hâris, Hâtib ve Hattâb (veya Hattâb) idiler. Kendisinden daha sonra söz etmemiz gerekecek olan Osman, Hz. Muhammed'le karşılaşmadan önce, tek-tanrıcılığa ve zühde meyletmiş gibi gözüküyor.

'*Abd ed-Dâr*, 'Abdüddar, bir zamanlar Kusayy oğullarının başta geleni idi ve ondan türeyenler, bayrağı taşıma gibi birtakım imtiyazları korudular fakat şimdi, Mekke ile ilgili işlerde pek önemli sayılmıyorlardı. Mus'ab (el-Hayr) b. Umeyr özellikle ilk Müslümanlardan değildi; Halife Ömer'in babasının bir antlaşmalısı olan Âmir b. Rabia ile arkadaşlığı yardım etmiş olabilir. Bir kardeşi, bir putatapıcı olarak Bedr'de savaşırken esir düşmüştü.

- 95 Bu incelemede öğrenilecek bazı noktaların özetlenmesi gerekir. Başlıca 'İlk Müslümanlar' aşağıdaki gibi üç sınıfa ayrılabilir:

1. *En iyi ailelerin genç oğulları:* Hâlid b. Sa'îd, bu sınıfın en önde gelen temsilcisidir; fakat başka birkaç kişi daha var. Bunlar, en

¹⁴⁴ Azraqî, 472.

¹⁴⁵ Krş. Ekbilgi H, aşağıda,

nüfuzlu soyların en nüfuzlu ailelerinin gençleri idi; Hz. Muhammed'e karşı koymada başta gelen ve Mekke'de bilfiil hâkim olan kimselerin yakınları idi. Bedr'de kardeşlerin, baba ve oğulun, amca ve yeğenin karşı karşıya gelme durumları dikkate değer.

2. *Diğer ailelerden, çoğu oldukça genç olan erkekler*: Bu zümre bir öncekinden tamamıyla ayrı değildir; fakat, daha zayıf soylara ve başta gelen soyların daha zayıf kollarına indikçe, Müslümanlar arasında kendi aile ya da soyları içinde daha etkili kişileri görüyoruz. Hicret'te 61 yaşında olan Ubeyde b. el-Hâris gibi oldukça yaşlı bir-iki kişi vardı, fakat çoğu Müslüman olduklarında belki 30 yaşın altında idiler ve ancak bir veya iki kişi 35'in üzerindeydi.

3. *Hiçbir soyla sıkı bağları bulunmayanlar*: He nekadardır bir soya ismen bağlı da olsa, gerçekte tamamıyla soy sisteminin dışında olan oldukça az sayıda kişiler vardı. Ya soy, bu kimselerin kendisinin antlaşmalılar oldukları iddiasını benimsememiş, (belki de Habbâb ve Benu Zühre örneğinde olduğu gibi) ya da soy yeterli korumayı sağlayamayacak kadar zayıftı. Ebu Bekr'in hürriyetlerine kavuşturduğu köleleri Benu Teym'in korumaması şaşırtıcı değildir, çünkü bizzat Ebu Bekr'in kendisini ve Talhayı, birbirlerine utanç verici bir şekilde bağlandıkları zamanda bile korumadı. İbn Sa'd'ın 'zayıf kabul edilen' kimseler olarak belirttiği, Benu Teym'in antlaşmalısı Suheyb b. Sinan ile Benu 'Abd Şems'in antlaşmalısı 'Ammâr b. Yâsir idi.

Antlaşmalılar (Hulefâ) ayrı bir sınıf teşkil etmezler. Antlaşma (hulf), (tehâlûf) ilkesi bir grubun aşağılığını değil, fakat daha çok, karşılıklı yardım ve korumayı ifade eder. Bununla birlikte Kureyş'in Araplar arasındaki nüfuzlu durumu gözönüne alınırsa, antlaşmalısı özellikle Mekke'de oturduğu zaman verdiğinden daha çok şey elde etmekteydi, bu bakımdan da bağımlı bir kimse idi. Gene de, her antlaşmalının durumu, tamamıyla kendi kabiliyetlerine bağlıydı. Genel olarak antlaşmalılar, herhalde bir soyun daha az önemli aileleri seviyesinde idiler, fakat el-Ahnes b. Şerik bir süre Zühre oğullarının ileri gelen bir şahsiyeti idi; diğerleri de oldukça varlıklı idiler. Onlar Kureyş'le kolaylıkla karşılıklı evlilik bağları kurmaktaydılar. Müslüman olan antlaşmalılarının çoğu ikinci sınıf kimselerdi, üçüncü sınıftan olanlar da, tesadüfi sebeplerle bulunmaktaydı.

Böylece, 'Gençler' ve 'Zayıf Kimseler' deyimlerinin açık bir yorumu var; birincisi ilk iki sınıfı, ikincisi de üçüncü sınıfı belirtir. İbn Sa'd, 'zayıf kabul edilenler' (mustad'afûn)i 'kendilerini koruyacak

soyları olmayan kimseler' diye tanımlar¹⁴⁶ ki bunu ez-Zuhri'den almış olmalı. 'Zayıf', daha az nüfuzlu soylar ve ailelerden olanlar anlamında yorumlanabilir ve bu durumda ikinci ve üçüncü sınıflara de-lâlet eder.

Bu incelemeden çıkan en önemli nokta, genç İslam'ın (Mısırlı Yazar Abdülmuta'âl es-Sa'îdî'nin parmak bastığı üzere)¹⁴⁷ temelde bir genç insanlar hareketi olduğudur. Yaşları kaydedilen kimselerin büyük çoğunluğu Hicret sırasında 40 yaşın altında –bazıları çok daha aşağısında– idiler ve çoğu da sekiz ya da daha fazla yıl önce müslüman olmuşlardı. İkincisi, bu, Mekke'ye düşmüş ve hiç bir kuvvetli kabile bağları bulunmayan 'bezginler', toplulukta işe yaramaz kimseler ve 'beleşçilerin' bir hareketi değildi. O, desteğini, toplum seviyesinin alt katlarından değil, kendileriyle yukarıdakiler arasındaki eşitsizliğin farkına varıp, imkânlarının kıt olduğunu hissetmeye başlayan ortadaki kimselerden alıyordu. O, 'zenginler'le 'fakirler' arasındakinden çok, 'zenginler'le 'orta halliler' arasında bir mücadele idi.

3. Hz. Muhammed'in Tebliğinin Çekiciliği

Hz. Muhammed'in çağırısına karşılık veren kişiler hakkında bir fikir edindikten sonra böyle davranış sebeplerini anlayabildiğimiz kadarıyla daha derinden kavramaya çalışalım. İbn İshak¹⁴⁸, kitabının meşhur bir bölümünde *Hanifiye*'yi yani Hz. İbrahim'in dinini aramaya çıkan dört kişiden söz etmektedir ve bundan başka, önceki bölümler mübhem bir Tektanrıcılık eğiliminin yaygın olduğunu gösteren birtakım bilgiler de vermektedir¹⁴⁹. Kur'an, bu meseleleri anmayıp görünürde tamamıyla yeni bir başlangıç yapmakla birlikte, doğuş halinde olan İslam bu belli belirsiz eğilimler için bir bütünleştirme merkezi olarak rol oynamaktadır. İbn İshak'ın zikrettiği dört

97

146 iii.1.177.12; krş. IH, 260-Khabbâb, Ammar, Abu Fukayhah, Yasâr, Suhayb.

147 *Shabâb al-Quraysh*, Cairo, 1947.

148 IH, 143 vd.

149 Krş. yine Ekbilgi B ve C.

cıların¹⁵⁰ fikirlerini ve ümitlerini yönlendirmenin Hz. Muhammed için pek kolay olmamış olduğunu gösteriyor.

İktisadi olgularla dini fikirlerin birbirlerine nekadara bağlı olduğu meselesinin bu erken Tektanrıcılık eğilimi ile ilgisi vardı; fakat bu mesele, bildiğimiz kadarıyla, Müslüman olmadan önce Putatapıcılıkla bağlarını koparmak için hiç bir kesin adım atmamış olan kimselerle ilgisi bakımından çok kolaylıkla tartışılabilir.

Belirttiğimiz bu sınıflardan ilkinde, yani en iyi ailelerin genç oğullarında, yaptıkları şeyle iktisadi ve siyasi etkenlerin ilişkili bulunduğu nun belki de tam bir bilinci yoktu. Söz gelişi, Hâlid b. Saîd Müslüman olduğunda, belki de yalnız dinî sebeplerin bilincinde idi. Onun Habeşistan'da uzun süre kalması¹⁵¹ belki de kendisinin Hz. Muhammed'in siyasetini ve özellikle İslam'ın gittikçe artan siyasi yönelişi ile Peygamberliğinden ötürü Hz. Muhammed'in siyasi önderliği üzerinde ısrar etmeyi benimsemediğini gösteriyor. Eğer Halid, siyasi yönere ilgi duysaydı, şüphesiz Hz. Muhammed'le olan ayrılıklarını giderir yedinci hicri yıldan çok daha önce Mekke'ye veya Medine'ye dönerdi. Fakat, İslam'ın başlıca dini yönleriyle cezbedilmiş olmasına rağmen, bütün ictimai ve siyasi durum, bilhassa servetin gittikçe birkaç elde birikmesi (kendisinininkini bunun dışında düşünebilir), kendisini tedirgin edebilir ve bir dini inanca ihtiyacının bilincine varmasına yol açabilirdi.

Halid'in durumu, bize ihtida hakkında bazı ayrıntılı bilgiler verilen birkaç durumdan biridir. O, düşünde kendisinin bir ateşin kenarında ayakta durduğunu, babasının da kendisini onun içine atmaya çalıştığını ve bu arada, Ebu Bekr'in, Hz. Muhammed olarak belirttiği bir kişinin belinden kavrayıp ateşe düşmekten kurtardığını görmüştür¹⁵².

- 98 Bu, daha sonraki fikirlere göre yeniden yazılmış olsa bile sağlıklı bir belge gibi gözükmektedir. Bununla birlikte, tarihini bilmeyişimiz, onu yorumlamayı güçleştirmektedir. Bu, Hz. Muhammed'e ilgi duymasını babası farkettikten sonra ve fakat ailesiyle bağını tamamıyla koparmasından önceki haline işaret edebilir; bunun da ne anlama geldiği açıktır. Ancak bazı ayrıntılar gösteriyor ki, bu, onun Hz. Muhammed'le (gerçekte) bilfiil görüşmesinden önce idi; bu durumda

150 Krş. yine V. 2.

151 Krş. V.2.

152 IS, iv. 1. 67 vd.

da düşü belki de -mecazı gerçeğe çevirirsek- cimrilik ve alçaklık diye mütalaa ettiği uygulamaları içerdği için ruhu tahrip edici olarak gördüğü Mekke kapitalizminin girdabına girmesi için babasının kendisini zorladığı anlamına gelebilir. Bu konuda gerçek ne olursa olsun, onun bilinçli düşüncesinin tamamıyla dini alanda olduğu gözüküyor.

Hamza ve Ömer'in durumlarına gelince her birinin hangi şartlar altında Müslüman olduklarının hikâyeleri vardır. Ömer ile ilgili, birbirinden tamamıyla farklı iki ayrı anlatım bulunmaktadır¹⁵³. Eğer geleneksel anlatımlar kabul edilirse, o zaman, ihtida doğrudan doğruya iki etkenle aynı zamanda vuku bulmuştur; ikisi de, Hz. Muhammed'in ve diğer Müslümanların davranışlarından etkilenmişler ve Ömer de Kur'an âyetleri ve yeni inancın dinî muhtevasıyla anlaşılabilir şekilde cezbedilmiştir. Her iki halde, değişik yollarla olsa bile aileye ya da soya bağlılık işin içine karışmıştır; Hamza, bir başka soyun elinden ve dilinden çektiği eziyete karşı Hz. Muhammed'i korumaya kalkmıştı; Ömer de kızkardeşi ile eniştesinin Müslüman olduklarını öğrenince soyunun lekелendiğini hissetti (I. anlatıma göre). Hiçbir iktisadi fısıltı yok. Ancak, Ömer, soyu içindeki yerinden emin olmasına karşılık, belki de soyunun Mekke'deki mevkiinden endişeliydi; bu sıkıntı, Müslüman oluşları soyun genel durumunu daha da kötüye götürebilir korkusuyla herşeyden önce kendi soyundan kimselere karşı olan kızgınlığını arttırmış olabilir.

Üçüncü sınıfın üyeleri, 'zayıf kabul edilenler', herhangi bir siyasi ve iktisadi menfaat ümidinden ziyade hemen hemen kesinlikle kendi iç ve dış güvensizliklerinden daha çok müteessir olmuşlardı. İlk Müslümanlar arasında belli yenilik umutları varsa, bunları ikinci sınıfta görmeyi umabiliriz. Kur'an'ın en ilk sureleri, bunun gibi meselelerden Allah'ın büyüklüğünden söz ettiği kadar söz etmişti ve tebliğin bütünü, yukarıda ileri sürüldüğü üzere, o dönemde Mekkelilerin topyekûn durumlarına uygundu. Bazı kimseler en çok, tebliğin siyasi ve iktisadi içeriklerini çekici bulmuşlarsa, bu şaşırtıcı bir şey değildir. Ancak, bu gibi kimselerin sayıca çok olması muhtemel değildir. 99 Hz. Muhammed, asla bir sosyalist reformcu olmadığı ısrarla söylene-mese de, yeni bir dini ortaya koyandır¹⁵⁴. Kendi deyişimizle, Hz. Muhammed, zamanın ve ülkesinin iktisadi, ictimai, siyasi ve dini hastalıklarının farkında olmasına rağmen, dini yönünü temel olarak

153 IH, 184 vd., 225-9, vs.

154 Kr. C. Snouck Hurgronje'nin H. Grimme'nin *Mohammed*'ini tanıtması, *Verspreide Geschriften*, i. 319-62.

görüp, onun üzerine eğildi. Bu yeni topluluğun özelliklerini belirledi. Küçük topluluk, kendi dini inançları ve uygulamalarını çok ciddiye aldı. Mekke dönemi boyunca, özellikle karşıtlarla çekişme daha da şiddetlenince ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği temel mesele yapılıncaya, başlıca siyasete ilgi duyan bir kişi onların arasında rahatsız olurdu. Onların düşüncüsü öncelikle dini alanda olmalıydı, dini alanda idi ki insanlar İslam'a çağırılmaktaydı; iktisad ve siyasetle ilgili düşünceler Müslüman oluşta hemen hemen hiçbir rol oynamazdı, ancak böyle denildiğinde, giderek Hz. Muhammed ve taraftarları arasında daha akıllı kimselerin bu tebliğin toplumsal ve siyasi içeriğinin bilincinde olduklarını ve Müslümanların işlerini yönetirken bu gibi düşüncelerin şüphesiz ağırlık taşıdığını kabul etmemiz gerekir.

MUHALEFETİN BÜYÜMESİ

100

1. Muhalefetin Başlangıcı; 'Şeytani Âyetler'

Hız. Muhammed'in görevinin ilk günlerinde başarılı olduğunu düşündürecek birtakım sebepler var. Bununla birlikte, ergeç muhalefet başgösterdi ve hemen korkunç bir hâl aldı. Burada tartışılacak iki ana soru var: Bu muhalefet kendisini ne zaman ve nasıl gösterdi ve temelindeki ana güdüler nelerdi? İkinci soru daha önemlidir, fakat onu ele almadan önce birincisine cevap vermeye çalışmalıyız.

a) *Urve'nin Mektubu*

et-Taberi, her yönüyle doğru olduğu görüntüsünü veren, erken tarihlerde yazılmış bir belgenin suretini kitabına almıştır¹⁵⁵. Dolayısıyla bunun bir çevirisiyle başlamak iyi olur:

'Hişam İbn Urve, babası Abd el-Melik b. Mervan'a (Halifeliği 685 / 65 – 705 / 86) Urve'nin şu mektubu yazdığını bize rivayet eder: ...Tanrı, hidayet ve nurdan ibaret olan Kuran ayetlerini indirerek onu elçisi diye gönderir. O, ilk önce dine davet ettiği vakit, kavminden uzaklaşmadı. Onların put ve ilahlarını (tavâğıt) ayıplayıncaya kadar bu hal devam etti. Az kalsın kavmi onun sözlerini dinleyeceklerdi. Bu sırada Kureyş'ten bazı kimseler Taif'ten geldiler. Onlar, kendileri ile birlikte mal ve para getirmişlerdi. Taif'ten gelen bu zatlar, Tanrı Elçisinin davetini reddettiler; O'na karşı şiddet gösterdiler. Tanrı Elçisinin sözlerini nefretle karşıladılar. Kendilerine itaat edenleri Tanrı Elçisinin aleyhinde harekete geçmeye isteklendirdiler. Onların propagandası tesiriyle bütün halk, Tanrı Elçisine karşı cephe aldı. Ancak Tanrı tarafından korunanlar, bu harekete katılmadılar, fakat onların sayısı azdı. Tanrı Elçisi, Tanrı'nın takdir ve tayin ettiği müddet bu halinde yaşadı. Bundan sonra Kureyş'in ileri gelenleri İslamiyet'i kabul etmiş olan oğul ve kardeşlerini ve kendi soylarından olan-

155 Tab. *Ann.* 1180 vd; krş. *Caetani, Ann.* i, s. 267 vd.

101 ları dinlerinden ayırmak için her türlü zorluklara, fitne ve belalara katlandırıdılar. Bu fitne ve zorluklar, Tanrı Elçisinin çağırısını kabul edip Müslüman olanlar arasında şiddetli sarsıntılar yarattı. Müslümanlardan bir kısmı bu fitne ve zorlukların tesiriyle dinlerini bıraktılar. Tanrı, istediği kullarını bu fitnelere kapılmaktan korudu. Tanrı Elçisi, Müslümanların şiddetli hallere katlanmakta olduklarını gördüğünde onlara Habeşistan'a hicret etmeyi emretti. O zaman Habeşistan Hükümdarı Necaşi adında iyi bir kişi idi. Onun toprağında hiç kimse zulme maruz kalmazdı. O, iyiliği ile övülürdü. Kureyşliler, oraya gidip alışverişte bulunur ve Habeşistan ile olan bu ticaretlerinde kâr ve faide temin ederlerdi. Orası, emniyetli ve faydalı bir alışveriş yeri idi. Tanrı Elçisi, sahabilerinin Mekke'de kahır ve zulme uğrayıp fitneye kapılmalarından korktuğu için, Habeşistan'a hicreti emretti. Bu emir üzerine bütün Müslümanlar oraya hicret ettiler. Tanrı Elçisi, kendisi Mekke'den ayrılmadı. Kureyşliler, eskisi gibi İslam'ı kabul edenlere eziyet etmeye devam ediyorlardı. Bununla beraber İslamiyet de yayılıyordu. Kureyş eşrafından da birkaç tanesi Müslüman olmuştu.*

Habeşistan'a göç hakkında söyleneni şimdilik bir yana bırakırsak, dikkat edilecek üç ana nokta var. Birinci olarak ilk fiili muhalefetin (belki de Kuran'da) putların anılmasından dolayı olduğu söylenmektedir. İkinci olarak, Taif'te varlıklı Kureyşlilerden bir kısmı Hz. Muhammed'e karşı hareketin önderleri idiler. Üçüncü olarak da bütün bunlar Habeşistan'a göçten önce olmuştur. Son iki ifadeyi kabul etmekte pek güçlük yoktur, ama, ilki hakkında birtakım güçlükler var. Kuran-ı Kerim'i Nöldeke ve Bell'in yaptığı gibi herhangi bir tarihlendirme, Hz. Muhammed'e muhalefetin iddia veya ima edildiği, putların anılmasından önceye ait birçok sureler vermektedir. Aslında Mekke dönemi süresince putlarla ilgili çok az şey vardır. Olaylardan en az yetmiş yıl sonra yazan Urve, Çoktanrıçılığa hücumunun sonraları daha çok muhalefete yolaştığı için, o zaman da muhalefete sebep olduğu sonucunu çıkarmış olmalı. 'Putların anılması'nın aşağıda incelenecek şeytani ayetlere işaret ettiği düşünülebilir ama ihtimal dahilinde değil; bu durumda, Taif tapınağına çok önem verildiği ve halkı belki de Mekkelilerle eşit tutulduğu için, Kureyş'in rahatsız olduğunu farzetmemiz gerekmektedir. Bir bakıma, daha etkili muhalefetin putların anılmasından sonra baş göstermiş olduğu, genellikle

* Çeviri, Taberi, Milletler ve Hükümdarlar Tarihi, Cilt: II, Çevirenler; Zâkir Kadirî Ugan-Ahmet Temir, 1955, Ankara, S. 142-144'den aynen alınmıştır (Çevirenler).

en basit ve muhtemel bir izah tarzıdır. Taifli Kureyş'i söz konusu etmesi Urve'nin, Kuran'dan ayrı olarak iyi bir bilgi kaynağına sahip olduğunu gösterir gibidir. Dolayısıyla, birinci noktayı geçici olarak kabul edelim.

b) Şeytani Ayetler; Gerçekler

102 Kuran'ın Mekki surelerinde putların en dikkat çekici anışı Necm suresindedir (53) ve bununla ilgili bir hikâye vardır. Et-Taberi'nin başa aldığı¹⁵⁶ anlatım şöyledir: Hz. Muhammed, tebliğinden Mekkelilerin yüzçevirmesini gördüğü zaman, kabul etmeleri için tebliği kolaylaştırmayı çok istedi. Bu sırada Necm suresi vahyedildi; fakat Hz. Muhammed, 'şimdi Lat, Uzza ve bundan başka üçüncüleri olan Menat'ın ne olduğunu söyler misiniz?' ayetine gelince, ilgili hadis şöyle devam ediyor: 'Halkına bunu getirmeye istekli olduğu halde onu kendi kendine söylerken şeytan şunları (ayetleri) söylediklerine karıştırdı', "bunlar yüceltilmiş kuğulardır ki, onlardan şefaât umulur". Mekkeliler bunu duyunca sevindiler ve sonunda Hz. Muhammed secdeye varınca onlar da onun gibi yaptılar. Bunun haberi Habeşistan'daki Müslümanlara kadar ulaştı. Sonra, Cebrail Hz. Muhammed'e gelip, hatasını kendisine gösterdi; rahatlaması için de Allah 22/51'i vahyetti ve surenin asıl devamını vahyederek şeytani ayetleri neshetti. Kureyş Hz. Muhammed'in ilâhelerin durumu hakkındaki fikrini değiştirdiğini söylediler, ancak bu arada şeytani ayetler, Putatapıcılarca gönüllü bir şekilde benimsenmişti.

Taberi Tefsirinde 22/51'i¹⁵⁷ yorumlarken, bu konudaki hadisin başka birkaç varyantını da vermektedir. Ebu'l-Âliye'ye atfedilen ikisi, önemlidir; çünkü bunlar diğer daha yaygın varyantlarda olmayan ayrıntıları ihtiva etmekte olup, daha sade bir görünümüleri vardır. Birincisi şöyledir:

'Kureyş Rasulullah Aleyhisselam'a, 'yanında oturan kimseler sadece falan ve falanın köleleri ve falan ve falanın yanaşmalarıdır. Bizim ilâhelerimizi biraz ansaydı, yanında otururduk; çünkü arapların asilleri (bedeviler) sana geliyorlar ve senin yanında oturanların kendi kabilenin asilleri olduklarını görünce seni daha çok sevecekler.' dedi. Böylece Şeytan O'nun ifadesine bir şey kattı ve şu ayetler vahyedildi: 'Şimdi *el-Lât*, *el-Uzzâ* ve bundan başka üçüncüleri olan

¹⁵⁶ Ann. 1192 vd.; krş. *Tafsır*, xvii. 119.

¹⁵⁷ xvii. 119-21.

el-Menât'ın ne olduklarını söyler misiniz' ve Şeytan, 'Bunlar, yüceltilmiş kuğulardır ki, unutmadıkları (veya unutulmadıkları) gibi onlardan şefa'at umulur.' Sonra, bunları okuduğu zamar Rasulullah Aleyhisselam secdeye vardı; Müslümanlar ve Putatapıcılar da kendisiyle birlikte secde ettiler. Dilini şeytanın sürçtüğünü anlayınca, bu, ağırlığına gitti; ve Allah şöyle vahyetti: 'Senden önce hiç bir nebi ve resul göndermedik ki, bir şeyi dilediği zaman şeytan onun dileğine bir vesvese karıştırmış olmasın...'; '...Allah bilendir, hâkimdir.'

- 103 Ebu'l-Âliye'der ikinci varyant buna benzer, fakat araya sokuşturulan üçüncü ayet burada yoktur. Bununla birlikte, birtakım başka varyantlar gibi o, Kureyş'in bazı ileri gelenlerinin yaşları dolayısıyla yere kapanmadıkları, fakat onun yerine, yerden toprak alıp alınlarına sürdüklerini kaydetmektedir; fakat, öbür varyantların tersine, Ebu Uhayha Said b. el-Âs'ın 'Nihayet, İbn Ebi Kebşeh, ilâhelerimiz hakkında iyi şeyler söyledi' şeklindeki sözünü eklemektedir. Bu söz, söylenmiş olabilir. Çünkü Hz. Muhammed'i aynı şekilde bundan daha kaba bir anış, bu adama atfediler, başka bir sözde de geçmektedir.¹⁵⁸

Farklı varyantları karşılaştırır ve uyruştukları olguları ve çeşitli tarihçilerin olguları açıklamak için isnat ettikleri saikleri birbirinden ayırt etmeye çalışırsak, en azından emin olabileceğimiz iki olguyu görebiliriz. Birincisi, Hz. Muhammed, bir kez şeytani ayetleri açıkça okumuş olmalıdır, bu hikâyeyi Müslümanların daha sonraları uydurmuş olabilecekleri ya da, gayri-müslimlerin kurnazlıkla sokuşturmuş olabilecekleri düşünülemez. İkincisi, Hz. Muhammed, daha sonra, bu ayetlerin gerçekten Kuran-ı Kerim'den olmadığını, bunların tamamıyla farklı anlamda olan başkalarıyla değiştirilmesi gerektiğini bildirmiştir. İlk varyantlar, bunun ne kadar sonra olduğunu belirtmemektedir; muhtemeldir ki, bu haftalar ya da aylarca sonra olmuştur.

Aşağı yukarı emin olabileceğimiz üçüncü bir gerçek ya da gerçekler topluluğu vardır; yani Hz. Muhammed ve Mekkelî çağdaşlarına göre bu ayetlerde başlıca işaret edilen şeyler, Taif'te tapınılan el-Lât, Mekke yakınlarındaki Nahle'de tapınılan el-ʿUzzâ ve tapınağı Mekke ile Medine arasında bulunan ve daha çok Medineli Arapların taptığı el-Menât ilâheleri olabilir. el-Uzza'ya öncelikle Kureyşliler tapardı, fakat ruhban aile Benu ʿuleym, Huzâ'a,

¹⁵⁸ IS, iv. 1.69.3; fakat krş. 1.2.145.27.

Kir'are ve Sakif'den idi ve Havâzin'den bazılarının el-Uzza'ya tapınmaya iştirak ettikleri de anılır. Medine asillerinin, Menat'ın tahtadan temsillerini evlerinde bulundurdıklarını öğreniyoruz,¹⁵⁹ fakat genellikle o zamanın Arapları belli tapınaklarda yapılan ayinler dışında başka tanrıya tapınmayı, belki de hemen hemen hiç düşünmediler. Söz gelişi, o, katolik Hristiyanların kutsal bakire Mer-yem'i ululamalarına benzemez; 'Hail Mary' her yerde söylenebilir. Öte yandan, Menat'a araplar arasında yaygın görüşe göre, ancak
 104 *kendi mabedinde*¹⁶⁰ tapınılabılır. Böylece şeytani ayetlerin içeriği Mekke çevresinde bulunan önemli tapınaklardaki ayinlerin kabul görür olmasıdır. Bundan başka, nâsih ayetlerin, bu tapınaklardaki ibadetin geçersiz olduğu şeklindeki içeriği, Kâbe'deki ibadetin kınanması demek *değildir*. Daha sonraları, neshedilip Kuran-ı Kerim'den çıkarılan bunu kınayıcı başka ayetler yoksa, -böyle olduğunu farzetmek için hiçbir gerçek dayanağımız yoktur- Necm Suresindeki nâsih ayetler, öbür tapınaklara karşı Kâbe'yi yüceltiyor. Bu hususta, Hz. Muhammed'in gücünün artışı ile, bu tapınakların hepsinin yıkıtıldığı hatırlanmaya değer.¹⁶¹

c) Şeytani Ayetler; Saikler ve Açıklamalar

Çağdaş Batının tedricî gelişme anlayışına sahip olmayan Müslüman bilginler, Hz. Muhammed'in ta başlangıçtan beri sünnî *dogma*'nın bütün kapsamına tamamıyla vakıf olduğunu düşünmüşlerdir. Dolayısıyla onlar için Hz. Muhammed'in şeytani âyetlerin heterodoxy'sinin farkına nasıl varamadığını açıklamak güçtür. Daha doğrusu, onun Tektanrıcılığı, aslında aydın çağdaşlarınıninki gibi, biraz bulanıktı ve özellikle ikinci derecedeki ilahi varlıkları tanımanın kendisiyle uyuşmaz olduğunu hissettirecek kadar sıkı değildi. O, belki de Yahudilik ve Hristiyanlığın, meleklerin varlıklarını kabul edişlerine çok benzer bir şekilde el-Lat, el-Uzza ve Menat'ı Allah'tan daha aşağı derecede kutsal varlıklar olarak görmekteydi. Kuran, Mekke döneminin (sonuna doğru) onlardan cin¹⁶² diye söz eder, Medine döneminde ise, onların sadece isimler¹⁶³ olduğu söylenmektedir. Bu böyle olunca, şeytani ayetler için özel bir sebep

159 IH, 303.11.

160 Krş. İbn al-Kalbî, *K. al-Asnâm*, 13-19; Wellhausen, *Reste*, 24-45; IH, 55.

161 IH, 839 vd., al-Uzza; 917, al-Lat; Tab. 1649. Manat, vs.

162 6.100 vd.; 18.48 vd.; 37.158.

163 53.23.

bulmak belki, hemen hiç de gerekli değildir. Onlar Tektanrıçılıktan bilinçli bir dönüşe işaret etmez, ancak Hz. Muhammed'in her zaman sahip olduğu görüşlerin yalnızca bir ifadesi olabilir.

Böyle bile olsa, ayetlerin siyasi içerikleri ilgi çekicidir. Hz. Muhammed, Medine'de, Taif ve çevredeki kabileler arasında taraftar kazanma istediği için mi onları gerçek olarak kabul etti? Yoksa, çok sayıda destekcilere sahip olmak suretiyle, kendisine karşı olan Kureyş önde gelenlerinin nüfuzunu dengelemeye mi çalışıyordu? Er azından bu tapınakların anılması, onun ufkunun genişlemekte olduğuna bir işarettir.

105

Yukarıda Ebu'l-Âliye'den nakledilen hadis, Kureyş'in, Hz. Muhammed'e, ilâhelerini anması şartıyla, kendisini içlerine kabul edeceklerine dair bir teklifte bulunduklarını göstermektedir. Buna benzer başka hadisler de vardır. Bazan Ona servet, iyi bir evlilik ve önemli bir mevki teklif edilmiş olduğu söylenmektedir; bazan da teklif Kureyş ileri gelenlerinin kendisiyle birlikte ticaret yapıp birlikte ibadette bulunacakları şeklinde daha genel anlamda idi¹⁶⁴. Farklı olarak şüphe götürecek ayrıntılarla ilgili mesele bir yana, bu hikayelerin büyük bir kısmının bu dönemde Hz. Muhammed'in önemini büyültmek için düzenlenen uydurmalar olup olmadığı meselesi vardır. O, daha o zaman, Mekke'nin ileri gelenlerince hemen hemen eşit bir muamele görecektik kadar önemli mi idi? Genellikle, Hz. Muhammed'in hikâyelerde anlatılan mevkiinin görünümü, her halde doğruya yakındır. Unutmamalıyız ki, belki de, bir süre kendisine uyan daha sonraları kopan kimselerin torunları bu gibi şeyleri hatırlamak istemedikleri için Hz. Muhammed'in gerçek başarısını küçültme temayülünü göstermişlerdir. Ebu'l-Âliye'nin varyantına göre, Mekke ileri gelenlerinden hiçbiri kendisine katılmasa da, Hz. Muhammed, Mekke'ye gelen ziyaretçiler arasında tanınmış bir kişi idi; bu, yalnız bir uydurma olsaydı, bu tezat böyle açıklıkla ifade edilemezdi. Öyleyse Kureyş'in ileri gelenlerinin Hz. Muhammed'e bir teklifte bulunduğunu farzedelim, O, birtakım dünyevi menfaatlara elde edecek, karşılığında da onların ilahlarını bir bakıma tanıyacaktı. Kuran, şimdi göreceğimiz üzere, bunu destekliyor. Ayrıntılar hakkında emin olamayız. Şeytani ayetlerin okunması şüphesiz bu pazarlıkla bağlantılı olmak gerekir.

164 Tab. Ann. 1191; krş. *Tafsır*, xv. 82 vd, 17.75-77'ye kadar.

106

Bu bakımdan ayetlerin neshi uyuşma sağlanamayışıyla aynı şekilde bağlantılı olabilir. Mekkelilerce Hz. Muhammed'in atıf edildiğine dair hiçbir belirti yok. Fakat Hz. Muhammed *Benât Allah* diye adlandırılan üç putun (ve diğerlerinin) tanınmasının Allah'ı onların seviyesine indirme anlamına geldiğini farketti. O'nun Kâbe'deki ibadeti, dış görünüşüyle onların Nahle, et-Taif ve Kudayd'daki ibadetlerinden pek farklı değildi. Bu da Allah'ın elçisinin onların din adamlarından büyük ölçüde farklı olmadığı ve muhtemelen onlardan daha fazla etkili olamayacağı anlamına gelmektedir; böylece Hz. Muhammed'in inandığı yenilik gerçekleşmeyecekti. Durum böyle olunca, sonunda Hz. Muhammed'in, Mekkelilerin teklifini geri çevirmesi, hiç bir dünyevî sâike değil de, tamamıyla dinî bir sebebe dayanıyordu; sözgelişi ne bu kimselere olan güvensizliği ne de herhangi bir şahsi arzusunun (gerçekleşemeyeceği) tatmin bulamayacağı için değil, fakat bu ilâhelerin tanınmasının, amacını, Allah'ın kendisine verdiği görevi başarısızlığa götüreceği içindi. Bunu başlangıçta kendisine bir vahy açıklamış olabilir; fakat mesele yukarıda belirttiğimiz şekilde düşürülebilir ve kendisi vahyden önce bile bir endişe duymuş olabilir.

Durum özetle ele alınırsa, el-Lat'ın ve diğerlerinin daha az değerinde manevi varlıklar olarak tanınmasına pek itiraz edilemez gibi gözüküyor. Meleklerin tanınması, Tektanrıçılığa tamamıyla uygun bulunmaktadır. Bu, yalnız Yahudilik ve Hristiyanlıkta değil, sünî İslam'da da böyledir. Bununla birlikte, Mekke'nin durumunda iki etken, böyle bir inancı bu nazik zamanda imkânsız kılmaktadır. Birincisi, Kâbe'de, daha önce yapılan çoktanrı ibadet, arındırılıyordu ve en azından Müslümanlar için Tektanrıci kılınıyordu. Birkaç tapınakta buna benzer ibadet yapılmaya devam edilseydi, sonunda Hicaz halkı, hemen hemen aynı değerinde olan birtakım tanrılara tapınılmakta olduğunu sanacaktı. İkincisi, Benat Allah, "Allah'ın Kızları" ya da "Tanrı'nın Kızları" ibaresinin, genellikle kelime anlamında alınmasa da, önemli içerikleri vardı.¹⁶⁵ Benat ve benzer kelimeler, Arapça'da sık sık mecazi olarak kullanılmaktadır; mesele, *bint eş-şefeh* (dudağın kızı), kelime; *bint el-ʿayn* (gözün kızı), gözyaşı; *benât ed-dehr* (talihin veya zamanın kızları), felâketler anlamına gelir. Öyleyse, bu ifade, aslında belki de "mânevî veya tabiatüstü varlıklar"dan başka bir anlama gelmemekteydi. *el-Lâh* burada sadece "Tanrı" "tabiatüstü" demek olup, tek ve üstün tanrı,

¹⁶⁵ Wellhausen, *Reste*, 24.

Allāh demek değildi. Fakat *Allāh* veya *el-Lāh*, daha sonraları hemen hemen tamamıyla Allah anlamında kullanıldığı için, bu ifade, bunların kabaca Allah'la eşdeğerde varlıklar oldukları anlamında yorumlanabilir; bu da, Tektanrıcılıkla bağdaştırılmaz.

107 Hz. Muhammed'in Mekke ileri gelenlerinden uzaklaşıp ayrılmasının şeytani ayetlerin neshedilmesi (ve onların kendisine yaptıkları teklifi reddetmesi) ile ilgili olduğu görüşü, yukarıda belirtilen Urve'nin mektubundaki notlardan ikincisiyle, yani Taif'teki bazı zengin Kureyşlilerin Hz. Muhammed'e karşı koymada fiili bir şekilde öncülük edişleriyle uyum halindedir. Bu olgunun değişik şekillerde açıklanması da mümkündür; ancak pek muhtemeldir ki, bunlar, Kureyş'in Taif'teki ticarete özellikle ilgi duyan ve Mekke kapitalizminin yörünge merkezine bağlı ticari faaliyeti getiren bazı ileri gelen kimseleri idi. el-Lat tapınağının tanınmasına son vermek bir bakıma onların ticari girişimlerini tehdit etmiş ve Hz. Muhammed'e karşı kızgınlıklarını arttırmıştır.

Urve'nin mektubundaki, "Tanrıçaların anılması'nın, Hz. Muhammed'in Kureyş ileri gelenleriyle ilişkisinde önemli bir dönemi işaret ettiği görüşü, Kurân tarafından da doğrulanmıştır. Üzerinde durduğumuz olaylarla genellikle ilgili sayılan iki sure, Hz. Muhammed'in neredeyse kapılıvereceği bir ayartmadan sözeder. Bunların birinde (17/75-77) ayartmanın şekli belirtilmemiştir; ötekisinde (39/64-66) o kesinlikle Allah'a ortak koşmak şeklinde belirtilmektedir. Bu sureler aynı zamanda ifade etmektedir ki, uyuşmada fedakarlık, Hz. Muhammed için, o günle ilgili olduğu kadar gelecek bakımından da ciddi sonuçlar doğuracaktı. Bu sureler, belki de ilk Medeni surelerdir¹⁶⁶; fakat, vahy tarihleri ne olursa olsun, bunların şeytani ayetler ve neshleri ile ilgili olduğunu inkâr için hiçbir kuvvetli delil yoktur. Başka bir ayet de (6/137) bu hadiselerle ilgili görülebilir; bu ayet, onların (Putatapanların) görünürde Allah'ı tanımalarına rağmen, fiilen onun putlar kadar bile tanınmadığını anlatır. Bu Hz. Muhammed'e uyuşmada fedakarlık etmenin bir işe yaramayacağını göstermiş olabilecek bir hadisedir.

Kâfirun Suresi (109), geleneklere göre Hz. Muhammed'e uyuşma teklif edildiğinde cevap olarak vermesi için söylenen ayetlerdir: "De ki: Ey inkârcılar, ben sizin taptıklarınıza tapmam, benim taptığıma da sizler tapmazsınız... Sizin dininiz size, Benim dinim Banadır."

¹⁶⁶ Bell, *Translation of Q.*

Bu, çoktanrıcılıkla ilişkiyi tamamıyla kesme olup, gelecekte de uzlaşmayı imkânsız kılmaktadır. Başka iki sure de bir bakıma buna benzer ise de, bu kadar kuvvetli değildir (6 / 56 ve 70) ve ikincisi de putlara tapmaktan “Adımlarımız üzerinde geriye dönme” olarak sözeder. Üç ayrı surenin bulunması uzun bir süre, Hz. Muhammed’in uzlaşmaya teşvik edildiğini göstermektedir.

108 Kuran’ın, Mekke döneminde putlar hakkındaki açık ve kesin öğretisi de gözönünde tutulmaya değer. Asıl amaç, putlara tapmanın anlamsız olduğunu açıkça göstermektedir. Putlar, kişiye yarar sağlamak ya da zarar vermekte güçsüzdür¹⁶⁷ ve özellikle kişi için aracı olamazlar¹⁶⁸. Bu, Kıyamet Gününde açıkça ortaya çıkacaktır, onlara ibadet edenler, kendilerine başvurdıklarında sahip çıkmayacaklardır¹⁶⁹. Bu ayetler, dini görüşleri bir geçiş sürecinde bulunan kimselere hitap ediyor gibidir. Putatapanların ibadet ettikleri nesneleri, “Şefaathçılar” (10 / 19) olarak gördükleri söylenmektedir; bu, olduğu gibi alınırsa, onların daha yüksek bir varlığı tanıdıkları, belki de aynı zamanda, Kuran’da zikredilen Yargı Gününü kabul ettikleri anlamına gelebilir; fakat ikinci nokta kesin kabul edilemez; çünkü putların Yargı Günündeki davranışı hakkındaki ifadeler bu inancı tam olarak kabul etmeyen kimseler üzerinde bile birtakım etkiler yaratmış olabilir. Gene putatapanların Allah’a cin ortaklar koştukları söylendiği zaman, bu putatapanların onları cin olarak kabul ettikleri anlamına gelmez; Kuran bunu böyle ifade etmiş olabilir. Çünkü bu o zamanlar Hz. Muhammed’in ve putatapıcılığı terkeden başka kimselerin görüşü idi. Böylece, bu dönemde Kuran’ın putlara hücumu aşırı değildir; onların tabiatüstü varlık olarak varolmadıkları üzerinde ısrar etmiyor’ fakat o, belki de din hakkındaki görüşleri zaten bir değişme halinde olan kimseler arasında ciddi şüpheler uyandırmak için yeterliydi.

Benat Allah ifadesi, başka bir hücum konusudur. Birkaç defa geçen ve geleneksel olarak şeytani ayetlerin neshi ile ilgili görülen bir *argumentum ad hominem* vardır, o da, Mekkelilerin hem kız hem de erkek çocukları olup, kızlarını erkeklerden alçak gördükleri halde, Allah’ın sadece kızlarının olmasının imkânsızlığıdır.¹⁷⁰ Allah’ın eşi olmadığı için çocuğu da olamaz.¹⁷¹ Çocuklar ya da evlat ve hizmet-

167 6.46, 70; 10.19, 35; 17.58; 21.44.

168 10.19; 19.90; 30.10-12; 43.86.

169 16.88 vd.; 18.50; 19.84-86; 28.62-63, 74 vd.

170 16.59-60; 37.149; 43.15 vd.; 53.21-22.

171 6.100-1; krs. 17.111.

çiler arasında dikkatli bir ayırım yapılmıştır; hizmetçiler emirleri yerine getirir ve aracılık etmezler.¹⁷² Böylece *Benat* kelimesinin putların kabaca Allah'la karşılaştırılabilir oldukları anlamına geldiği veya gelebileceği hissedilmiş gibi gözükmektedir. Bu da şeytani ayetler neshedildiğinde, en başta inkâr edilen bir şeydir. Diğer noktalar, yukarıda anılmayan birtakım çeşitli iddialarla birlikte belki de sonraları eklenmiştir.¹⁷³

109 Böylece Kuran, hadislerden öğrendiklerimize uymaktadır. Kureyş'in başlarının kendisini ciddiye almaları için Hz. Muhammed, yeteri kadar başarı göstermiş olmalı. Komşu tapınaklarda yapılan ibadetleri biraz olsun tanıması için kendisine baskı yapılmıştı. Hem teklif edilen maddi yararlar bakımından hem de görevini hızlı bir şekilde başarıyla sonuçlandıracakmış gibi gözükdüğü için, ilkin böyle yapmaya mütemayildi. Ancak, sonunda, inandığı ilahi rehberlik dolayısıyla bunun tehlikeli bir anlaşma olduğunu farkettiler ve kendi gördüğü hakikati takip için kendisiyle ilgili harici şartları iyileştirme imkânından vazgeçtiler. Çoğunun reddi kesin ifadelerle belirlendi ve gelecek bir anlaşma kapısı kapandı.

Batılılar, genellikle Müslümanların dinle siyaseti istenmeyen bir şekilde karıştırdıkları düşüncesindedirler (şüphesiz bu sadece Müslümanlara mahsus değildir; doğulu Hristiyanlar ve başkaları da aynı şeyi yapmaktadır). Bununla birlikte, belki hakikat şudur ki, Müslümanlar siyasi meselelerin dini içeriklerini Batılılardan daha açık bir şekilde görmektedir. Hz. Muhammed, Mekke'deki sosyal ve siyasi ve dini şartlarla ilgilenmekteydi; fakat dini yönü temel olarak ele aldı. Ancak O hergünkü meselelerle uğraştığı için, dini kararlarının siyasi içerikleri vardı. Kureyş ileri gelenlerinin teklifleri hakkında anlatılanlar doğru ise, Hz. Muhammed kendi kararlarını ve özellikle şeytani ayetler ile nesheden ayetleri ilan edişinin siyasi yönlerinin farkında olmuş olmalıdır. Gene, *Kâfirûn* suresini tekrar edip sonuç olarak anlaşmayı reddettiğinde, onlar kendi görevinin geçerliliğini kabul etmedikçe Kureyş'le hiçbir barış yapılamayacağını da farkında olmalıydı. Dahası, hikmetin nüfuzu hakkındaki Arap düşüncesine göre, onu bir peygamber ve dolayısıyla önde gelen siyasi bir şahsiyet olarak kabul etmek anlamına gelmekteydi; ne var ki Hz. Muhammed, belki bütün bunların

¹⁷² 21.26-28; 7.193-4; 19.91-95.

¹⁷³ 21.52-71-İbrahim'in hilesi; 6.74, 80-82-İbrahim ve babası; 18.48-49- Cinin insana düşmanlığı; 28.81-73- gece ve gündüz hakkında tartışma; 34.26- ilahlar göstermek için meydan okuma.

farkında bile değildi. Şüphesiz o, kendisinin sadece bir uyarıcı olduğu Kuran görüşünü kabul etmekteydi; ve dini fonksiyondan ötede bir şey aramamıştı. Ancak bu şartlarda, yani, yönetimi yüklenmek için liyakat ve ehliyeti oluşturan şeyler hakkındaki Arap düşüncesi göz önüne alınınca, Peygamberlikle siyasi liderliğin birbirinden ayrı olması devam ettirilemezdi. Herhangi bir dünyevi lider, bir siyaseti, eğer ona Allah'ın kelamı ya da sadece O'nun peygamberinin sözü dahi aykırı ise, nasıl yürütebilecekti? İlahelerin anılması, böylece Kureyş'in fiili karşı koyuşunun tam bir başlangıcı idi ve tamamıyla dini gibi gözükken Kâfirûn suresi, Hz. Muhammed'e Mekke'nin fet-hini zorunlu kıldı.

2. Habeşistan Olayı

Yukarıda nakledilen Urve'nin mektubundaki olayların nisbi tarihlendirilmesine güvenirse; o zaman, hicret ya da Habeşistan'a göç, Kâfirûn Suresinin nâsîh âyetlerle birlikte açıkça okunmasından sonra olmuştur. Bu sıra, genel hatlarıyla bahsedeceğimiz, Habeşistan macerası hakkındaki sonuçlara iyice uymaktadır.

a) Hadislerle Anlatım

İbn Hişam'ın¹⁷⁴ verdiği anlatım şöyledir:

“İbn İshak dedi: Rasulullah Aleyhisselam sahabilerinin çektiği eziyeti -ki, Allah'ın inayetiyle ve amcası Ebu Talib'den ötürü kendisine dokunulmazdı- ve kendisinin onları bu eziyetlerden koruyamadığını görünce, onlara dedi: Niçin Habeşistan'a gitmiyorsunuz? Orada, yönetimindeki hiç kimsenin haksızlığa uğramadığı bir kral var; orası bir doğruluk ülkesidir; Allah bugünkü durumdan sizi kurtarıncaya kadar (orada kalırsınız). Bunun üzerine Müslümanlar, Rasulullah'ın arkadaşları, sorguya çekilmek ve eziyet görmek korkusundan ötürü dinleriyle Allah'a sığınmak için Habeşistan yoluna koyuldular. Bu İslam'daki ilk hicret idi. İlk yola koyulan Müslümanlar... (on erkek ve onlara bağlı olanlar sıralanıyor).

Bu on, kaynaklarımıza göre Habeşistan yoluna koyulan Müslümanların ilki idi. İbn Hişam dedi: Bir âlimin bana söylediğine göre, başlarında Osman b. Maz'un vardı. İbn İshak dedi: O zaman Cafer b. Ebi Talib yola koyuldu ve Müslümanlar onun ardı sıra gittiler ve

Habeşistan'da bir araya geldiler. Bazıları, aileleriyle bazıları da tek başlarına gitmişlerdi... (Daha sonra, birinci listedekileri de içine alan 83 yetişkin erkeğin isimleri verilmektedir)"

Daha sonraki Müslüman tarihçiler, bu anlatıma dayanarak genellikle Habeşistan'a iki hicret olduğunu ve bazı kimselerin, yani, birinci listedekilerin her iki hicrete de katıldıklarını söylemektedir. Bazıları Mekke'ye döndü ve daha sonra Medine'ye olan hicrete katıldılar; ötekiler Rasulullah'a Hayber'de katıldıkları 7. hicret yılına kadar dönmediler.

b) İki Listenin Yorumlanması

- 111 Habeşistan'a biribirinden ayrı ve farklı iki göç olduğu görüşü, batılı tarihçiler, bilhassa incelemesine aşağıdaki tartışmayı büyük ölçüde borçlu olduğumuz Caetani¹⁷⁵ tarafından eleştirilmektedir. İki hicreti kabul etmemenin asıl sebebi, hem İbn Hişam hem de et-Taberi'nin nakillerine göre, İbn İshak'ın gerçekte iki hicret olduğunu söylemeyiştir. O, 'Yola çıkan ilk Müslümanlar... idiler.' deyip kısa bir liste verir ve devam eder: 'Bunun üzerine Cafer b. Ebi Talib yola koyuldu ve Müslümanlar da birbiri ardınca onu takip ettiler'. İkinci defa gitmek için birinci listedeki kimselerin döndükleri söylenmektedir; ve listeler de Habeşistan'a yolculuk sırasına göre yapılmıştır; ama belki de, Halifelik divanında isimlerin kaydedildiği öncelik sırasını takip etmektedir. Habeşistan'a ilk varan kişinin Ebu Sebrah olduğu söylenir;¹⁷⁶ Amr b. Said b. el-As'ın da kardeşi Hâlid'den iki yıl sonra gittiği söylenir;¹⁷⁷ Bu gibi olgular ve *tetâba'a* kelimesi (birbirini sırayla izlemek), iki büyük topluluk değil de birtakım daha küçük kümelerin varlığını göstermektedir. İbn İshak'tan edinilen intiba şudur: Kendi zamanında Habeşistan'a giden kimselerle ilgili iki liste vardı ve kendisi de bu iki listenin birbiriyle ne derecede ilişkili olduğundan emin değildi. Eğer yıllar süren bir hicret akımının olduğunu ve iki temel göç olmadığını varsayıp iki listenin nasıl ortaya çıktığı ve bunların neyin listesi oldukları hakkında sade bir açıklama yapabilirsek; o zaman devamlı bir hicret hipotezini doğrulamak için, bu, önemli bir iş görecektir.

175 *Ann.* i, s. 262-72; krş. Buhl, Nöldeke-Festschrift, Giessen, 1906, i. 13-22 de.

176 Tab. 1184

177 IS, iv.1.73.14.

Hicretin 15. yılında Halîfe Hz. Ömer, Müslümanların savaşta ve yönetimdeki hizmetlerine karşılık Beytulmal'den aldıkları yıllık maaş düzenini yeniden gözden geçirdi. Bu yıllık tahsisatlar, kişinin müslüman oluş tarihlerine göre değişmekteydi. İlk Müslüman olanlar en çoğunu alıyordu. 15. Hicret yılının yeni düzeninde Hz. Peygamber'in eşleri ve yakın hısımlarından sonraki en yüksek sınıf Bedr'de savaşanlardı. Fakat daha önceki bir zamanda *Muhâcirûn*, yani hicreti gerçekleştirenlerin en yüksek sınıf olduğu muhtemel gözüküyor. Konu hakkındaki tartışmalar ve kaynaklardan kesinlikle anlaşılmaktadır ki, kişinin bir veya iki defa hicret etmesi hususi bir şerefti ve onu İslam'ın yeni asaletinde daha yüksek bir dereceye çıkarmaktaydı. Bu tartışmalar daha sonraki zamanların bir uydurması olamaz, çünkü Hz. Ömer'in yaptığı yenilikten sonra, gayelerinin büyük bir kısmını yitirdiler. Gerçekte olan şeyler belki de aşağıdaki gibi yeniden kurulabilir.

- 112 7. Hicrî yılda Hz. Muhammed, hâlâ Habeşistan'daki küçük topluluğun desteğini kazanmak suretiyle durumunu özellikle güçlendirmek istedi. O, onların sıcak bir kabul göreceklere ifade etmek ve onlarla birlikte dönmek üzere bir elçi gönderdi; onlar da, en azından bazıları döndü. Çok iyi karşılandılar ve Hz. Muhammed'in o sırada fethettiği Hayber'in ganimetlerinden kendilerine pay verildi. Belki de o sırada hicret adı Cafer'e ve grubuna karşı çok cömertçe davranışını mazur göstermek için Habeşistan macerasına şüphesiz bizzat Hz. Muhammed tarafından verilmişti; Habeşistan'a göçlerinden ötürü bunlar herhalde *Muhacirun* gibi muamele göreceklere ve bu üstünlük ünvanının verildiği kimselere eşit tutulacaklardı. Ne yazık ki, bu, bazı kimselere, mesela Habeşistan'da kısa bir süre kalan sonra da Hz. Muhammed'le Mekke'den Medine'ye hicret edenlere iki defa hicret etme itibarına sahip olduklarını söyleme imkanını sağladı. Hz. Muhammed, bunu bir dereceye kadar bertaraf etmiştir: "Peki, iyi ama başkaları da iki hicret yaptı. Biri Habeşistan'a, öteki de Habeşistan'dan bana¹⁷⁸." Yukarıda adı geçen listeden ilki iyice incelendiğinde belki iki hicret yapmış olanların bir bakıma noksan bir listesi olduğu ortaya çıkacaktır; yalnız bunların her ikisi de Habeşistan'a değildi; biri Habeşistan'a öteki de Medine'ye idi. Habeşistan'dan onların çoğu ve aynı zamanda Hz. Muhammed'le Medine'ye hicret etmiş sayılanlar bu listenin daha uzun şekilleri içinde yer almaktalar¹⁷⁹.

178 IS, iv. 1.79.8; krş. viii. 205, dipnot.

179 Krş. Ekbilgi G

Sonraları Halife olan Ömer, Habeşistan'da uzun süre kalanlara gösterilen bu lütufkâr muameleye karşı başta gelen muhaliflerden biri olmuş gibi gözüküyor. En azından, Hz. Muhammed'in araya girdiği, Ömer'le Cafer b. Ebi Talib'in karısı arasındaki bir atışmanın hikâyesi kaynaklarda geçmektedir¹⁸⁰. Bu, yıllık maaş listelerini yeniden gözden geçirirken Hz. Ömer'ce kabul edilen sınıflandırmalarda nelerin etkili olduğuna ışık tutmaktadır. İki hicretten hiçbiri de anılmamaktadır ve sonuç şudur ki, sadece Hayber'in fethi sırasında Habeşistan'dan dönenler Bedr'de savaşanların iki basamak altında bulunuyordu.

c) Hicret'in Sebepleri

Yukarıdaki düşünceler doğru bile olsalar, bizim Habeşistan olayını anlamamızı büyük ölçüde ileri götürmez; çünkü o, standard 113 müslüman anlatımlarının belirttiği kadar basit değildir. Bu, 'Ne için birçok Müslüman Habeşistan'a göç etti?' Sorusuna cevap vermeye çalışırken açıklığa kavuşacaktır.

Verilebilecek ilk cevap şudur ki, onlar Mekke'de karşılaştıkları güçlükler ve eziyetlerden kaçınmak için Habeşistan'a gittiler. Bu, Urve'nun mektubunda ve İbn İshak'ın rivayetinde ima edilmiştir; fakat orada Hz. Muhammed teşvik etmiş gösterilmektedir; İslam'ın bu ilk değerli kişilerinin başlıca eziyet çekme korkusundan gönderildiklerini ileri sürmek güçtür. Bu cevabı desteklemek için İbn İshak'ın listesindeki Habeşistan'a gitmeyen ilk Müslümanlar, iki istisna ile, Haşimoğullarına, el-Muttalib, Zühre, Teym ve Adî'ye ya tam üye ya da antlaşmalı olarak bağlı idiler. Bunlar Esed'in yerine geçen Adî ile Hıf el-Fudul oymaklarıdır; ve görünürde büyük mali gücü olan Abd Şems ve Mahzum'un etrafındaki gruplara karşı olanları teşkil eden onlardı.¹⁸¹ Hz. Muhammed'in önde gelen muhalifleri Mahzum ve Abd Şems topluluklarındandı ve onlar kendisini izleyenlere kabilenin içinden, hatta aile içinde oluşturdukları baskı ile eziyet ediyorlardı. Bununla birlikte, Zühre, Teym ve diğerlerinden oluşan karşı gruptakilerin Hz. Muhammed'i izleyenlere eziyet etmek için aynı isteği taşımadıkları-söylenebilir-. Çünkü Hz. Peygamber kendilerinin de sevmediği büyük mâlî güce öncelikle hücum ediyordu. Ve dolayısıyla bu kabilelerin Müslüman üyeleri Habeşistan'a sığınmak için aynı ihtiyacı

180 Bukhari, 64.38 (iii.128 vd.); ter.iii.165.

181 Krs. 1.2(a) yukarıda.

duymuyorlardı. İki istisnadan biri olan el-Erkam (Mahzum) genç bir adam olmasına rağmen görünürde güçlü bir durumdaydı -belki de kabiledede kendi kolunun başı idi- çünkü evini Müslümanlar için bir toplanma yeri olarak teklif edebilmişti, bundan ötürü diğerleri kadar eziyete maruz değildi. Ötekisi, Ebū Ahmed b. Caşş ('Abd Şems'in antlaşması), kör bir şair olup, özel bir durumu vardı; İbn İshak her ne kadar adını anmıyorsa da, İbn Sa'd, kendisinin Habeşistan'a gittiğini söylemektedir.

114 Bu tartışmada ve destek olarak verilen cevapta birşey var gibi gözüküyor, fakat gene de bu cevaba etkili bir itiraz vardır. Eğer Müslümanlar Habeşistan'a yalnızca eziyetten kaçınmak için gittilerse, onlardan bazıları niçin Hicretin 7. yılına kadar orada kaldılar, Medine'de Hz. Muhammed'e daha önce *salimen* katılabilirlerdi. Hz. Muhammed'in kendi *hicretinden* sonra, onlara kendileri için Medine'de yeterince geçim temin edinceye kadar Habeşistan'da kalmalarını söylediği hakkında hiçbir kayıt yoktur. Ancak böyle yapmış olsaydı, bu, mutlaka yazılırdı; bu karşı soruya verilecek herhangi bir cevap ima eder ki, Habeşistan'a göç edenlerin yaptıkları şey için eziyetten kaçmadan başka ve belki de ondan daha önemli birtakım sebepleri vardı.

Batılı bilim adamları hicret için muhtemel ikinci bir sebep ileri sürmektedirler. İlk anlatımların hiçbiri Hz. Muhammed'in teşvikinden bahsetmemektedir; kendisini taraftarlarının gördüğü fiziki eziyetlerden daha çok, onların dinden döndürülmeleri tehlikesini ortadan kaldırmak ilgilendiriyordu; eğer onlar Mekke'de aile baskısına açık olarak kalırlarsa, belki de yeni inançlarından kolaylıkla vazgeçebileceklerdi. Ancak bu ikinci sebep birincisinden daha tatmin edici değildir. O, neye götürebilirdi? Talihin değişmesini beklemek ve böylece de bu kimselerin sağlıklı Mekke'ye dönebilmeleri için ne gibi sebepler vardı? Onlardan bazıları sağlam Müslümanlardı ve belki de dinlerinden döndürülemezlerdi; kendilerinin örnek oluşunun başkalarına ilham vereceği Mekke'de alıkonulmaları daha iyi değil mi idi?

Üçüncü sebep de onların ticaretle uğraşmak için gitmiş olmalarıdır. Şimdi, onlardan bazıları, orada belki uzun bir süre kaldıkları için bir geçim kaynakları olmalıydı, bu da pek muhtemeldir ki bir çeşit ticari meşgale idi. Urve Habeşistan'ın Mekke ticaret sahası içinde bulunduğu bahseder. Ama gene de, tek başına bu sebep, tam bir umutsuzluk içinde Mekke'deki dini reform ümitlerinin hepsini yitir-

mekte olduklarını düşünmezsek, Hz. Muhammed ve Müslümanların hareketlerini açıklamak için yeterli değildir. Fakat, bu, göç edenlerin davranışı olsa bile, Hz. Muhammed'in davranışı değildi, dolayısıyla, daha başka sebepler aramamız gerekir.

115 Dördüncü olarak, bu, Hz. Muhammed'in ustaca planının bir parçası olabilir miydi? Acaba, büyükbabasının Ebrehe'den askeri destek sağlamak için çalıştığı gibi kendisi de Habeşistanlılardan askeri yardım elde etmek umudunda mı idi? Belki, onlarda kaybettikleri yerleri geri almak teşebbüsünde Güney Arabistan'ı istilâ için bir bahaneden kaçınmazlardı; Bizans İmparatoru da İranlılarca Kudüs'ün alınışından bir-iki yıl sonra İran kanadında bir şaşırtma hareketini tasvip ederdi. Yoksa, daha sonraları Medine'den yaptığı gibi Habeşistan'ı Mekke ticaretine saldırmak için bir üs yapmak niyetinde mi idi? Ya da, Mekke diplomasisinin ulaşamayacağı, güneyden Bizans İmparatorluğuna bir alternatif ticaret yolu geliştirmeye, böylece Mekke kapitalistlerinin tekelsizliğini kırmaya mı çalışıyordu? Yukarıda ileri sürüldüğü gibi¹⁸² Mekke siyaseti temelde tarafsız bir siyasetti, fakat şüphesiz ki, Habeşistanlılar Mekkelilerin İranlılarla ticaret yapmaya hazır oluşlarını benimsemedi ve Mekkeyi de iktisadi yönden zayıflatmak için yapabilecekleri herşeyi yapmaya hazırdı. Mekkelilerin Necâşi'ye nasıl iki elçi gönderdikleri hikâyesi kabul edilebilir ve bu da göçün iktisadi ve siyasi içerikleri bulunduğu görüşünü destekler. Fakat bu elçiliğin tam şekli ve sonucu tahmini bir mesele olarak kalacaktır. Onları ülkelerine geri göndermek olan (herkesçe kabul edilen anlatıma göre) asıl gayesinde başarısız olsa bile, bu elçilik, Mekke'deki zayıflıklarını bildirmek suretiyle Necâşi'yi Müslümanlara fiili yardım etmekten alıkoymada başarılı olmuş olabilir. Gene, bununla birlikte, bu dördüncü sebep bazı bakımdan ilgi çekici ise de bazı Müslümanların Habeşistan'da uzun süre niçin kaldıklarını açıklamamaktadır.

116

Doğuş halindeki İslam topluluğunda kesin bir görüş ayrılığı vardı şeklinde beşinci bir sebebe daha fazla ağırlık verilmelidir sonucuna direnmek güçtür. İbn İshak'tan ilk göç edenlerin listesini verdikten sonra, İbn Hişam, liderin Osman b. Maz'un olduğunu söyleyen bir not eklemiştir; İbn Sa'd da,¹⁸³ cahiliyede bile içkiden nasıl kaçındığını ve daha sonraları da, Hz. Muhammed'in benimsemediği zühdi

182 1.2 (d).

183 iii.1.286-91.

bir havayı İslam'a sokmak istediğini yazmaktadır. Osman, aslında Hz. Muhammed'e çok önemli kişiler olan dört arkadaşıyla gelmişti ve şüphesiz onların en önde geleni idi. O, hemen hemen böylece, Ebu Bekr'in önderliğini yaptığı grubun bir anlamda rakibi olan Müslümanlardan bir grubun önderi olarak görülmek gerekir. Ömer'in, İbn Sa'd'ın andığı, Hz. Muhammed ve Ebu Bekr'in ölümlerinden sonraya kadar, yatağında öldüğü için Osman'a pek değer vermediği ifadesi, Osman b. Maz'un, Ebu Bekr grubu ve Ömer arasındaki rekabetin bir kalıntısıdır.

Müslümanlar arasında gene, başka ayrılıklarla ilgili üstü kapalı anlatımlar vardır. Habeşistan'a ilk gittiği söylenen (Abd Şems'den) Halid b. Said¹⁸⁴ çok erken Müslüman olmuş bir kişi idi. Fakat, Hayber'e kadar geri dönmedi. O, Hz. Muhammed'in ölümünden sonra, Ebu Bekr'e biraz düşmanlık göstermişe benziyor -belki de Ebu Bekr'e karşı bir hizip vardı. el-Haccac b. el-Haris b. Kays (Sehm)'in hali de ilgi çekicidir; belki de o el-Haris b. el-Haris b. Kays ile aynı kişi sayılmalıdır. O, Bedr'de Müslümanlara karşı savaşırken esir alınmıştı,¹⁸⁵ Fakat o aynı zamanda Habeşistan'a göç eden Müslümanlardan biri gibi gözüküyor;¹⁸⁶ ikinci nokta, itiraf edildiği gibi, bazı Müslümanlarca şüphe ile karşılanmıştır. Fakat onun daha sonraki tutumları gözönüne alınırsa, onların şüpheleri mâkuldür ve onun göçedenlerden biri olduğunu inkar etmeye bir sebep teşkil etmez. Eğer Habeşistan'a göç edenlerden birisi böyle bir davranışı benimsese, başkaları neden benimsemesini? Kaynakların Medine'ye geliş tarihlerini belirtmediği birtakım kimseler de vardır.¹⁸⁷ Nihayet (Adî'den) Nuaym b. Abdullah en-Nahham var; o, Adî kabilesinin en önde gelen kişisi olmuşa benziyor, kendisi ve Ebu Bekr Habeşistan'a gitmeyen 'İlk Müslümanlar' arasında en önemli kişiler idiler. Fakat, onunla başlıca Ebu Bekr'in partisi olan asıl gövde arasında bir soğukluk hasıl olmuş gibi gözüküyor; en azından o, Hicretin 6. yılına değin Medine'ye gitmedi. Belki de Urve, 'bazıları kandırıldı' dediği zaman aklında kısmen bunun gibi olgular vardı; şüphesiz Urve tarafsız bir tanık değildi, çünkü babası ez-Zübeyr b. el-Avvam, Osman b. Maz'un'un arkasından gitmişti ve gösterdiği sebepler ve nisbi tarihlendirmede dikkatli olmayabilirdi.

184 İSa'd, iv.1.67-72.

185 İH, 514; İHajar, *İsābah*, i, no. 1608.

186 İS, iv.144.

187 Krş. Ekbilgi H.

Habeşistan'a göçle ilgili sebepleri tartışmanın sonucu, bütün göçmenler aynı sebebe dayandıkları sürece -ki, bu da zorunlu bir var sayım değildir- bunun beşinci sebep olduğudur. Bununla birlikte, görüş ayrılıklarının aşırı dereceye vardığını veya başka sebeplerin tamamıyla tesirsiz olduğunu ileri sürmemiz gerekmez. Belki de, hadise böyle bir şeydi.

Görünürde, Habeşistan'a göç edenler samimi dini inançları olan kişilerdi. Bu inançlar, Hz. Muhammed'in Peygamber olarak gelmesinden önce bile, Osman b. Maz'un ve Habeşistan'da Hristiyan olan Ubeydullah b. Cahş'da olduğu gibi bazı durumlarda kuvvetli bir şekilde görülmekteydi. Bu kişiler, belki de Hz. Muhammed'den sonra sözü geçen kişi olmasını gerektireceği için Ebu Bekr'in siyasetini kabul etmeye yanaşmayacaklardı. Bu siyasetin ne olduğu hakkında ancak tahmin yürütebiliriz. Belki de bu, bildirdiği tebliğin sosyo-politik muhtevası dolayısıyla Hz. Muhammed'in dini olduğu kadar siyasi bir kılavuz olduğunun kabul edilmesi gerektiği üzerinde ısrardı. Mekke'de kalanlar, eski Hılf elFudul'u gözönünde bulundurarak Haşim oğullarından bir lideri rahatlıkla izlemeye hazır olan (muhtemelen Adî dışında) oymaklara mensuptular. Hz. Ebu Bekr'in siyaseti ne olursa olsun, Hz. Muhammed, şüphesiz onu kabul etmekteydi.

Hz. Muhammed'in hicreti başlattığı ifadesi kendisini Mekke'de (yalnız) bırakanların içindeki temel güdülerini bir gizleme teşebbüsü olabilir; fakat verileri bu şekilde yorumlamakta zorunluluk yoktur. Henüz başlamakta olan bölünmenin hemen farkına varıp İslam'ın menfaatlerini bir koruma tasarısı olarak Habeşistan'a hicreti teklif etmekle bu bölünmeyi önlemek için birtakım adımlar atmış olması Hz. Muhammed'in yapısına uygundur. Görünüştaki amacı bakımından pek başarılı olamadığı için bu tasarının asıl mahiyetini bilemiyoruz. Osman ile Medine'ye *hicretten* önce Mekke'ye dönenlerin oldukça çabuk uzlaşmaları, en azından, kendileriyle Hz. Muhammed arasında hiçbir zaman tamamıyla bir kopmanın olmadığını göstermektedir. Şüphesiz, sonunda Hz. Muhammed'in kılavuzluğunu ve Hz. Ebu Bekr'in özel durumunu kabul etmişler ve Bedr'de de birer Müslüman olarak yiğitçe döğüşmüşlerdir.

3. Muhalefetin Manevraları

İbn Hişam ve et-Taberi'de verilen, Mekke döneminin geri kalan kısmıyla ilgili ayrıntılar az olmakla birlikte, Hz. Muhammed'e muha-

lefetin dış görünüşlerinin oldukça tutarlı bir görüntüsünü vermektedir. Bu da Kur'ân'dan çıkarılan bilgiye uygun olmakla birlikte onunla aynıyet göstermez. Bazı konular abartılmış olabilir, fakat belki de bu, çoğu zaman Batılı yazarların sandıkları kadar değil.

a) Müslümanlara eziyet

İbn İshak'ın¹⁸⁸ Ebu Cehl'i aşağıdaki şekilde vasıflandırması abartılardan uzak görünmektedir.

“Kureyşlileri onlara (Müslümanlara) karşı kıskırtan aşağılık Ebu Cehl'di. Güçlü arkadaşları olan, zengin bir aileden gelen bir kimsenin Müslüman olduğunu duyunca, onu kuvvetli bir şekilde eleştirir ve ayıplardı. ‘Sen babanın dinini bıraktın’, ‘O senden daha iyi bir kişi olmasına rağmen; senin basiretini ahmaklık, muhalemeni temelsiz gibi gösterir, şerefini de alçaltırız’ derdi. Eğer o tüccar ise, ‘Allah’a yemin ederim ki senin mallarının satılmamasını ve iflas etmeni sağlayacağız.’ derdi. O kişi toplulukta etkisiz birisi ise, onu döver ve halkı da ona karşı kıskırtırdı.”

- 118 Böylece, Ebu Cehl'in Müslümanlara eziyetinin, etkili kişilere sözlü saldırıdan, biraz zayıf olanlara ekonomik baskıdan ve hiç etkili desteği olmayan kimselere de fiziki eziyetten daha şiddetli olduğu ileri sürülmemektedir. Kureyş oğullarının çoğu kabileden veya antlaşmalılardan birine kötü davranan bir kimseye çetin güçlükler çıkaracak kadar kuvvetli olduklarından, fiziki şiddete maruz kalanlar çok azdı ve bunlar da belli hiç kabile ilişkisi olmayan (Habbab b. el-Erat gibi) kişiler ve kölelerden oluşmaktaydı. Kabilenin şerefini alçaltsa bile, antlaşmalılar ve kabile üyelerine resmen sahip çıkılmayabiliyordu. Bu, Ebu Bekr'in başına gelmiş gibi gözüküyor, çünkü onun İbn ed-Dughunne¹⁸⁹'nin himayesini kabul ettiğini görüyoruz ve aynı zamanda Talha ile kendisinin birbirine bağlı olduklarını ıslah ediyiz. Ne olursa olsun, kabilesi Teym güçlü bir kabile değildi. Hz. Muhammed'in kendisi de Taif'i ziyaret ettiği zaman kabile himayesinden yoksundu; çünkü orada, iyi bir şekilde karşılanmamıştı; Mekke'ye yeniden girişinden önce de, diğer kabilelerin üyelerinden himaye istedi. Kaynaklarda Müslümanların maruz kaldığı ayartma ve yargılama (*fitneh*, *yeftinû*)dan söz edildiği zaman, Ebu Cehl'inkine benzer eylemlerin gözönünde tutulduğu şüphesizdir. Bununla birlikte bu ağır

188 IH, 206 vd.

189 IH, 245 vd.

bir baskı değildir. Bu nokta, İbn Hişam, et-Taberi ve İbn Sa'd'ın biyografilerindeki ayrıntıların incelenmesiyle doğrulanmaktadır; çünkü onlarda anlatılanlar sıradan şeyler değil, belki de en kötü durumlardı. Bütün bunlar baskıların hafif olduğunu göstermektedir. Batı bilginlerince, eziyet derecesinin abartıldığı şeklindeki suçlamalar, böylece ilk kaynaklar için hemen hemen hiç de geçerli değildir. Belki, başta gelen abartma örnekleri, herhangi bir kimseyi muhtemel bir din değiştirme ithamından temize çıkarmaya yarayacak durumlar da olabilir.

Elimizdeki belgeler, İbn İshak'dan alıntıda sözü edilen muhalefetin değişik görünümelerini göstermektedir. Hz. Muhammed, sözlü hareketlere ve kapısına komşusunun çöp ve pisliklerinin atılması gibi önemsiz çirkin hareketlere maruz kalıyordu; bu hoşla gitmeyen şeyler, belki de, Ebu Talib'in ölümünden sonra¹⁹⁰ daha da artmıştı. İslam'a girişi ile hicreti¹⁹¹ arasında Ebu Bekr'in sermayesinin 40.000 Dirhemden 5.000 Dirheme düşmesi belki de Ebu Cehl'in tehdit ettiği gibi daha çok ekonomik baskı yüzündendi, yoksa İbn Sa'd'da zikredildiği üzere köle satın almadan ötürü değildi; çünkü bir kölenin pahası yalnızca dört yüz dirhemdi¹⁹². Fiziki şiddetin en dikkat çekici örnekleri Bilâl ve Âmir b. Fuheyra gibi kölelerin çektikleri eziyetlerdi.¹⁹³ Buna çok benzeyen şey, el-Âs b. Vâil'in Habbâb b. el-Erat'a olan meşru borcunu ödemeyi reddetmesiydi.¹⁹⁴ Dördüncü bir baskı türü de, nüfuzlu kabile ve aile üyelerine bile babalarının, amcalarının ve büyük kardeşlerinin (fiziki tedbirleri de içine alan) baskı yapmaları diye adlandırılabilir. el-Velid b. el-Velid, Seleme b. Hişam ve Ayyaş b. Ebi Rabia'ya karşı Ebu Cehl ve diğer hısımların davranışları belki de en iyi bilinen bir misaldi;¹⁹⁵ fakat, İbn Sa'd'ın sayfalarında birtakım başka örnekler de vardır. Mahzum oğullarının¹⁹⁶ antlaşmalı Ammâr b. Yâsir ve ailesine yaptıkları, belki de bu konu içinde düşünülme gerekir.

Böylece Müslümanlara yapılan baskı, çoğu zaman pek ağır olmayan bir baskı idi. Mekke'de uygulanan güvenlik sistemi –her ka-

190 İH, 183-5; Tab. 1198 vd.

191 İS, iii.1.122.

192 Krş. İS, iii.1.27.21.

193 İH, 205 vd.

194 İS, iii.1.116.

195 İH, 206 vs.

196 İH, 206.

bilenin kendi üyelerini koruması— kendi kabilesi İslam'dan hoşlanmasa bile bir Müslümanın başka bir kabile üyesi tarafından ciddi bir şekilde rahatsız edilemeyeceği anlamına gelmektedir; dışarıdan biri tarafından hücumla uğrayan bir kabile üyesinin korunamaması kabile şerefi için bir leke idi. Baskı, şu iki durumla sınırlı idi: a) Baskı yapanların aynı kabileden olmaları veya mağdurun hiçbir kabileden etkili himayeye sahip olmadığı durumlarda olduğu gibi, kabile ilişkilerinin etkili olmadığı haller, b) Geleneksel düzen ve kurallar bakımından dikkate alınmayan fiiller, iktisadi tedbirler ve belki de kabilesini değil de yalnızca kişiyi etkileyen sözlü ve başka türlü yapılan küçük hareketler gibi. Bu, pek sınırlı baskı belki de, yeni doğmakta olan İslam'ı harekete geçirmeye yetmekteydi, ama iyice inanmış herhangi bir kişiyi de caydırmaya yeterli değildi. İnancı zayıf muhtedilerin irtidat etmelerine sebep olmakla İslam'ı güçlendirmiş de olabilir.

b) Hâşimoğullarına Baskı

Topluluğun güçlü üyelerinin karşı koymasına rağmen, Hz. Muhammed'in Mekke'de 622 tarihine kadar İslam'a çağırmaya devam etmesini mümkün kılan, biraz önce açıkladığımız güvenlik sistemi idi. Bu sıralarda Hâşimoğullarının başı, Müslüman olmamakla birlikte Hz. Muhammed'i bir kabile üyesi olmasından ötürü, tamamıyla himaye etmeye hazır olan amcası Ebu Talib idi. Öyle gözüküyor ki Ebu Cehil'in önderliğinde Kureys'in ileri gelenleri, Hz. Muhammed'in yeni dinini yaymasını durdurması veya kendisinden himayesini çekmesi için defalarca Ebu Talib'e başvurdular. Fakat Ebu Talib, bu iki şeyi de yapmayı reddetti ve benimsediği yolda kabilenin desteğini sağladı.¹⁹⁷ (daha önce el-Muttalib oğulları, birçok sebepler yüzünden Hâşimoğullarına katıldılar ve sanki bir kabile imiş gibi hareket ettiler.)

Kabile şerefini yüceltmek, aslında, Ebu Talib'in bu şekilde hareket etmesi için yeterli bir sebep olabilir; fakat, belki de bu meselede daha başka sebepler de vardı. Hâşimoğullarının daha önceki on yıllarda gücünü yitirmekte gibi olduğuna yukarıda işaret edilmişti. Bu safhada en genç adamlarından birini terketmek, ciddi bir güç kaybı olurdu ve bu zımnı zayıflık itirafı da onların durumunu daha çok zayıflatacaktı. Bununla birlikte, Hz. Muhammed ve soyun şerefi meselesi yanı sıra, belki de ekonomik siyaset meselesi de işin içindeydi.

¹⁹⁷ IH, 168-70; Tab. 1178-80.

Hız. Muhammed'in başlattığı hareket, temelde dini olmakla birlikte, iktisadi meseleleri de etkiledi ve bu yönden o, belki de, Hılf el-Fudul'un acımasız tekelciliklere karşı koyma davranışının devamı gibi görülebilir. Bu safhaya kadar, Hız. Muhammed Hâşim'in geleneksel siyasetini devam ettiriyor gibi kabul edilebilir; böylece de, kendi kabilesinden belli bir derecede genel destek almışsa bu da şaşırtıcı olmaz. Anılmaya değer ki, Ebu Talib, başka bir müslümanı, kızkardeşinin oğlu ve Mahzum¹⁹⁸ kabilesinin üyesi Ebu Seleme b. Abd el-Esed'i dahi himayesine aldı, Ebu Leheb de onu bu konuda destekledi.

121 Ebu Leheb'in durumu ilgi çekicidir, çünkü Hâşimoğullarına yapılan baskıya boyun eğdi, O, Ebu Talib'in küçük kardeşi idi, fakat o, o Abd Şems'in ileri gelen adamlarından biri ve *Hicretin* ikinci yılından sonra bütün Mekke'nin başı olan Ebu Süfyan'ın kızkardeşi ile evlenebilmişti. Hız. Muhammed'e muhalefet şiddetlenince, yeğenine karşı karısının kabilesi yanında yer aldı. Şüphesiz ki, bu sıralarda Hız. Muhammed'in kızlarının onun iki oğluyla olan nişanları bozulmuştu. Ebu Leheb'in davranışının kendisinin Abd Şems'le olan ilişkilerinden etkilendiğini düşünebiliriz. Sonunda Hız. Muhammed'i, kabilesinden ayırma teşebbüsleri başarısızlığa uğrayan muhalifleri, Hâşim (ve el-Muttalib)'e karşı hemen hemen bütün Kureyş oymaklarını içine alan büyük bir birliği oluşturmayı başardı. Bu bir yandan, Hız. Muhammed'e karşı hareketin bir safhası idi; fakat öbür yandan da Mahzum'u ve onlara bağılı oymakları yüceltmede Hılf el-Fudul'un zararına bir adımdı; çünkü bu, Hılf el-Fudul'un bozulmasına yol açıyordu. Ebu Talib'in şüri, İbn İşhak'ın açıklamalarıyla¹⁹⁹ birlikte bunu destekleyen önemli bir delildir. Bunun bir kısmı sonradan uydurulmuş olsa bile, çoğu Mekke'nin o zamanki durumunu yakından bilen bir kişi tarafından yazılmış olmalıdır. Belki de gerçekten Ebu Talib'indir. Anılan isimlerin bir kısmı, çoğu zaman Hız. Muhammed'in muhalifleri listesine alınmamıştır. En önemli olan řu ki, Hâşim'e karşı gelme yüzünden kınanan kimselerin hepsi Hılf el-Fudul içindeki oymakların üyeleridir. İbn İşhak'ın tanıtmalarını kabul edersek, onların adları şunlardır: Abd Şems'den Esid ve oğlu, Ebu Süfyan, Ebu'l-Velid Utbe; Teym'den Osman b. Ubeydullah ve Kunfuz b. Umeyr b. Cud'an; Zuhre'den Ubey ya da el-Ahnes b. şerik ve el-Esved b. Abd Yagus; el-Hâris b. Fıhr'den Subey; Esed'den Nevfel b. Huveylid; Nevfel'den Ebu Amr ve Mut'im. Bu adamlar, řu eski düşmanlarla iş bir-

198 İH, 244.

199 İH, 172-8.

liği yaptıkları için de kınanmışlardır: el-Gayâtil ya da B. Sehm, Beni Halef ya da Beni Cumah ve Mahzum.

Büyük birliğin bozulmasıyla el-Muttalib ve Haşim oymaklarına bir boykot gerçekleştirildi. Öteki oymakların hiç birisi onlarla iş alış-verişi yapmayacak ve karşılıklı evlenme ilişkileri olmayacaktı. Bu boykot görünüşe göre iki yıldan fazla sürmüştür; fakat boykotçu oymakların birtakım üyelerinin evlilik dolayısıyla Haşim oğullarıyla yakın hısımlıkları olduğu için, bu belki de her zaman katı bir şekilde uygulanmamıştı. Eğer Haşim oğulları Suriye'ye kendi kervanlarını göndermeye devam edebilselerdi, durumları belki de pek fena olmazdı; ne olursa olsun, hiçbir şikâyet kaydı yok; bu da, Hz. Muhammed'e gösterilen himayenin anlaşmazlığın tek sebebi olmadığı görüşünü doğruluyor gibidir.

İbn İshak'ın, boykotun sona ermesi²⁰⁰ ile ilgili anlattıklarına göre; ilk adımı atan (Âmir'den) Hişam b. Amr idi ve kendisi Mahzum'dan Zuheyr b. Ebi Umeyye, Nevfel'den el-Mut'im b. Adî ve Esed'den Ebu'l-Bahteri ve Zem'a b. el-Esved tarafından desteklenmişti. Bununla birlikte, Kureys'in toplantısında ilk ayağa kalkan Züheyr idi. Annesi Âtike bint abd el-Muttalib idi. Ebu Talib de dayısı oluyordu; böylece onun Haşim'e yardım etmek için yakınlık duyma sebepleri vardı. Belirtmek gerekir ki, Ebu Talib'in yukarıda anılan şiiirinde²⁰¹ Haşim oğullarına yardıma geldiği için Züheyr en çok övülen kişi olmuştur ki bu da büyük bir ihtimalle bu olaya işaret etmektedir.

Gene, bu beş kişinin hangi oymaklara mensup olduklarını dikkate almak önemlidir. Çünkü bu bize, büyük birlik içindeki muhalefetin mahiyetiyle ilgili bazı ipuçları vermektedir. Belki de, Zuheyr, başlıca, kan bağılılığından etkilenmişti; ancak, Mahzum'un bir üyesi olarak o, esas itibarıyla o oymak üyeleri tarafından başlatılan bir yürütüme karşı koymaya önderlik edecek en uygun kişi idi. Öte yandan, diğerleri de, belki, en çok başka faktörlerden etkilenmişlerdi. Onlar büyük birliğe katılan, fakat belki de iç çevreyi oluşturan eski ahlafların üyeleri olmayan Nevfel, Esed ve Âmir oymaklarına mensup idiler. Abd Şems dışında Hılf el-Fudul'un öteki üyelerinin yokluğu belki de önemli değildir; fakat Abd Sems göstermektedir ki, kendisi Mahzum'la pek yakın ilişkiler kurmaya başlamaktaydı ve bunun sonucu olarak da ortak çıkarları vardı; bunlar geleneksel birlikten daha çok

200 IH, 247-9

201 IH, 172-8 den.

şimdi, kendi siyasetini şekillendiriyordu. Eğer boykotu bozan kimse-
lerle ilgili güdüler hakkında bir tahmin yürütebilirsek bu tahmin şu
olabilir: Bunlar zamanla anladılar ki, büyük birlik ve boykot Mekke
ticareti üzerinde tekелci egemenlikler kurmayı amaç edinen ve bunun
sonucu olarak da başka oymakların durumunu zayıflatan güçlü oy-
makların durumunu daha da güçlendiriyordu.

Boykotun sona ermesinden sonra Ebu Talib'in ölümü ile Hz.
Muhammed'in kendi oymağı ile olan ilişkileri yeni bir safhaya gir-
mekteydi; bu, gelecek bölümde ele alınacaktır.

c) Hz. Muhammed'e Uzlaşma Teklifleri

Hem İbn İshak'ta hem de Taberi'de boykot başladıktan sonra,
fakat belki de daha önce, Mekke ileri gelenlerinden bazılarının Hz.
Muhammed'i uzlaşmaya razı etmek için bir girişimde bulunduklarını
belirten ilgi çekici bir bilgi var. Bu, Taberi'de iki türlü İbn İshak'ta
da bir üçüncü şekilde anlatılmaktadır;²⁰² Taberi'nin ikinci anlatımı-
nın İbn İshak'tan geldiği söylenir, fakat İbn Hişam'ın metninde yer
almamaktadır. Anlaşıldığı üzere olay şudur: Dört kişi Hz. Muham-
med'e gidip, putlarını yermeyi bırakması şartıyla kendisine servet
ve nüfuz teklif ettiler; onlar Allah'a tapacaklar, o da putlarını tanı-
yacaktı. Yukarıda söylendiği gibi, böyle bir uzlaşma Hz. Muhammed'
123 in tebliği için tehlikeli olabilirdi ve o, bunu akıllıca reddetti. Bu
dört kişinin kimliği de ilgi çekicidir. Bunlar: Mahzum'dan el-Ve-
lid b. el-Mugire, Sehm'den el-As b. Vail, Esed'den Esved b. el-Mut-
talib ve Cumah'dan Umeyye b. Halef idiler. Bunlardan üçü, Haşim'-
in ve Hılf el-Fudul'un eski rakipleri Ahlafa mensup oymakların baş-
ları idiler. Bu da, verilen bilginin sağlamlığını doğruluyor gibidir. el-
Velid'in anılması, bu olayın, Ebu Cehl'in Mahzum'un başı olmasın-
dan önce olmuş olduğunu göstermektedir. Demek ki, boykotun baş-
langıcından öncedir. Böylece bu saik, Hz. Muhammed'in Peygamber-
berliği kabul edilirse, onu kaçınılmaz bir şekilde siyasi önderliğe gö-
türeceğinin bir çeşit farkına varıştır. Bununla birlikte, kaynakların
belirttiği gibi, olayın boykottan sonra olduğu ve bu dört kişinin boy-
kotun yürütümüyle ilgili kendi aralarında tam bir anlaşmaya varma-
mamış oldukları da muhtemeldir. Daha yaşlı bir kişi olarak, el-Velid,
Ebu Cehl'in yapabileceği gibi, Hz. Muhammed'i ciddi şahsi bir rakip
olarak göremezdi; ve o gerçekten daha çok putlara tapınmayla ilgili

202 Tab. 1191; IH, 239.

endişe duymuş olabilirdi. Bu teklif, gerçek ise, bu adamların, Hz. Muhammed'in bir devlet adamı olarak taşıdığı kabiliyetlerin bir bakıma farkına vardıklarını göstermektedir.

4. Kur'ân'ın Tanıklığı

Müslümanlara yapılan baskı, yumuşaktı ve gelenekçe tamamıyla yasaklanmış hiçbir fiili içermemekteydi. Kur'ân, Caetani'nin farkına vardığı gibi²⁰³, ilk tarihçilerin tenkidî araştırmasından elde edilen bu izlenimi doğrulamakta gibidir. Kur'ân'ın sık sık Hz. Muhammed'in muhalifleri hakkındaki atıfları, çoğunlukla, onların kendisini ve tebliğini sözlü eleştirmeleriyle ilgilidir. Göreceğimiz gibi Hz. Muhammed'e ve Müslümanlara karşı kötü niyetler ve tasarılar zikredilmektedir. Fakat gerçekten eziyet denilebilecek hemen hemen hiçbir şey yoktur. Sözlü eleştirmeler şeytani ayetler meselesinden çok önce başlamış olabilir; onlar şüphesiz, Kur'ân'ın, putlardan sözedildiği ve Allah'ın hiç çocuğunun olmadığı belirtilen bölümlerinden öncekine ait gibi gözüküyor.

a) Tebliğin Sözlü Eleştirilmesi

124 Mekki ayetlerde sık sık söz konusu edilen eleştiri şekli, yeniden dirilmenin eleştirilmesidir. Bedeni insanın bir asli parçası olarak gören Mekkeliler, insan bedeninin mezarda çürüdükten sonra, yeniden hayata nasıl kavuşturulabileceğini kavrayamıyorlardı. Bu, onlara, Hz. Muhammed'in iddialarına karşı ezici bir cevap gibi geliyordu.

“Onlara öğüt verildiğinde öğüt dinlemezler.

Bir mucize gördüklerinde, onu eğlenceye alırlar

Bu apaçık bir sihirdir;

Öldüğümüz, toprak ve kemik olduğumuz zaman önceki babalarımız

Ya da biz mi dirileceğiz?”²⁰⁴

Bu soru, başlıca, tartışma çıkarma niyetlerinden ötürü sorulmuş olmakla birlikte, gerçekte, Mekkelilerin asıl inançlarına da uygundur.

“Hayat ancak bu dünyadaki hayatımızdır. Ölüyoruz ve yaşarız; bizi ancak zamanın geçişi yokluğa sürükler” derler (45 / 23).

203 *Ann.* i, s. 244.

204 37.13-17 C; krş. 79.10D; 75.3 vd.C; 56.46-48 ED; 44.34 vd.C; 50.2 vd.D; 19.67 C; 23.37-39E; 23.84 vd.EF; 17.52-54 CE; 17.100 E ?; 27.69 C ?; 32.9 C.

Onlar, Kur'an'da, tekrar tekrar gelecek hayatı umursamadıkları ve yalnızca bu yaşayıştaki refahı düşündükleri için kınanmaktadır.

37. Sureden yukarıya alınan ayetler, hemen zikredilenle bazan ilgisi olan başka bir noktayı da göstermektedir. Mekkeliler çürüyen bedenlerin yeniden yaşamaya döndürülmesini sihir olarak tasvir etmekteydiler; ve "sihir" kelimesi sihir adıyla yapılan şeyin bir hile olup, gerçek olmadığı anlamını taşımaktaymış gibi gözüküyor²⁰⁵. Bu düşünce, belki de, Kuran'daki sihire yapılan atıfların çoğunun gerisinde yatmaktadır; fakat mümkündür ki, bu atıflardan bazıları ve özellikle Hz. Muhammed'den bir sihirbaz olarak söz etmeler, daha ziyade vahy sürecine işaret etmektedir.

Kuran, ölümden sonra dirilme ile soyut bir şekilde değil de yalnızca Kıyamet Günü yargılamasında ima olunan ölümden sonra dirilme ve sonuç olarak da ebedi mükafat ve mücazatla ilgilenmektedir. Çürüyen bedenler hakkındaki soru, şüphesiz, Hz. Muhammed'in muhalifleri arasında yaygındı, çünkü bu onlara göre, eskatolojik inanın bütününe etkili bir itiraz gibi gözüküyordu. Kuran, yaptığı atıfların çoğu kısa olmakla birlikte,²⁰⁶ onların bu inancı toptan reddetdiklerini açıkça göstermektedir. Bu kısa ifade göstermektedir ki çürüyen bedenler halk içindeki yaygın tartışmada daha geniş şekilde ele alınmış olabilir; fakat, Hesap Günü reddetmenin daha ciddi pratik sonuçları olabilirdi; çünkü bu, kişisel davranış kuralı için konulan müeyyidenin etkisiz kalacağı anlamına gelmektedir.

- 125 Hz. Muhammed'e sorulan 'Kıyamet Günü ne zaman?'²⁰⁷ sorusunun da gerisinde, belki de, Kıyamete inanmama yatıyordu. Kuran'ın bu soruya cevapları, en azından kaçamak cevapları vardı; fakat bu, Hz. Muhammed'i mahcup edebilirdi ki, belki bu da soru soranların başta gelen amaçlarıydı.

Kuran'da, Allah'ın 'İşâreti'nden bahseden bölümler, bedenın yeniden dirilmesi hakkındaki güçlüğe cevap veya tepki gibi gözüküyor. Kuran, Allah'ın insanı yaratmasını, gebe kalma süreci ve ana rahminde ceninin yavaş gelişmesi ve bunun ardı sıra Allah'ın onu besle-

205 52.15 C; 43.29 E.

206 Krş. 74.47 E?; 83.10 vd.E?; 52.11-14 C; 37.20 vd. C; 37.50 vd. E; 25.12 D; 107.1 E ?.

207 79.42-44 C; 51.12 D?; 36.48 C; 67.25 vd.?.; 21-39-41 C; 17.53 C?.

yip korumasını, o kabre konduktan sonra da yeniden yaşamaya kavuşturulabileceğine bir 'ayet' (işaret) olarak görür. Bazı 'işaretler' başlıca Allah'ın varlığını ve genellikle kudretini gösterir. Bununla birlikte işaretlerin birçoğunun asıl önemi, Allah'ın insan vücudunu yeniden yaratma gücüne kanıt olmalarıdır; bunu da açıklığa kavuşturan başka âyetler vardır.

"İnsanoğlu kendisini başıboş bırakılacak mı sanır?

O, akıtılan bir meni damlası değil miydi?

Sonra kan pıhtısı olmuş, sonra Allah onu yaratıp şekil vermişti.

Ondan, erkek, dişi iki cins yaratmıştı.

Bunları yapan Allah'ın ölüleri diriltmeye gücü yetmez mi?"²⁰⁸

Söylemek gerekmez ki, Hz. Muhammed'in ve tebliğ ettiği dinin inatçı muhalifleri ayetlerle ikna olmamaktaydılar ve ayetlere inanmama inanmamanın başka şekillerine katıldılar²⁰⁹. Görünüşe göre, bazan inanmayanlar, ayetler okunduğunda 'Doğru sözlü iseniz, babalarımızı getirin bakalım'²¹⁰ diyerek sert karşılık vermişlerdir. Bazan da ayetlere, 'Eskilerin masalları'²¹¹ (Esâtir el-Evvelîn) diye aldırıyorlardı. Bu ibare, Kuran'da birkaç kez geçer, bu örneklerin çoğunun arkasında da ayetlerin ve onların içerdiği teodisenin* bu eleştirisi bulunmaktadır.

126 Kuran'ın muhtevasının şimdiye kadar anılan bütün eleştirileri, onun eskatolojik öğretisine karşı hücumun çeşitli görüşleridir. Hz. Muhammed'le muhalifleri arasındaki tartışmalarda eskatoloji üzerine bu vurgu III. Bölümde konu edilen, Kıyamet Günü hakkındaki bazı öğretilerin Kuran'ın asıl bildirisinin bir parçası olduğu görüşünü doğrular gözükmektedir. Bu düşünüş şekli, *tekzib* kelimesiyle özetlenir; "yalan sayma" anlamında 'inanmama' (*iman* ya da inanışın karşıtı olan *küfr* 'inanmama'dan farklı olarak). İnsan, yeniden dirilmeye, Kıyamete, gelecek yaşayışa, ayetlere (işaretlere) ve daha genel olarak da uyarıya ve tebliğe "inanmayabilir" ya da onları "yalan sayabilir".

²⁰⁸ 75.36-40 C. Krş. 79-27-33 C; 56.57-73 C; 50.6-11 B; 19.68 C; 36.77-83 CE; 17.52-54 C?.

²⁰⁹ 90.19 C; 78.28 C; vs.

²¹⁰ 45.24 DE.

²¹¹ 83.13 E?.

* Theodicy: En yüksek iyiliğin meydana gelmesi için fenalığın gerekli olduğunu iddia ederek Allah'ın tedbirlerini haklı çıkaran felsefe. (çev.)

Hücum konusu bazen ayırdedilmeksizin “inanmama” ve “inanmayanlar”dır –*tekzib ve mukezzibun*–; ve ikinci terim, Hz. Muhammed’in muhalifleriyle eş anlamlı olmaktadır.

Vahyin içeriği bakımından tartışmanın diğer odak noktası putlar ve Allah’ın birliği sorusu idi. Burada hücumu başlatan daha ziyade Kuran’dı; Mekkelî putatapanlar da savunmada idi. Bu nokta hakkında bu bölümün ilk kesiminde birşeyler söylendiği için burada yeniden ele alınmasına gerek yoktur. Bununla birlikte, babalarının âdetlerine başvurmak zikredilebilir. Mekkeliler (ve diğerleri), babalarını belli bir dine inanmış olarak buldukları ve kendileri için de en akılcıca yolun babalarının ayak izlerini takip olduğunu söylüyor olarak takdim edilmektedirler²¹². Bu Hz. Muhammed’i babalarının yolundan ayrılmış olmakla tam bir suçlama değildir, fakat belki de bu söylenmek isteniyordu. Bunun oldukça savunma durumu gibi bir dış görünüşü vardı; onlar, kendilerine daha iyi bir yol gösterse bile Hz. Muhammed’in ardınca gitmeyeceklerdi ve genel anlamda kendi tutucu davranışlarını haklı çıkarmak için babalarının âdetlerini gösteriyorlardı.

Kuran’ın Mekki ayetlerinin çoğunun konu edildiği Peygamber hikayelerinin bir amacı da bu, atalarının izlerini takip etme iddiasına şiddetli bir cevap vermektir. Özellikle, ölmüş putperestlerin halihazır-daki ya da gelecekteki durumları hakkında güç sorular sorulduğunda, Müslümanlar, atalarını terkettikleri duygusuna kapılmış olmalılar. Şüphesiz peygamberler hakkında anlatılanlar, bir peygambere uyan kişiler olarak kendilerinin seçkin bir ruhi soy kütüğüne sahip olduklarını anlamalarına yardım etmiştir. Böylece, bu hikayeler yalnızca Müslümanlara cesaret vermekle kalmamış; aynı zamanda, kabaca *mefâhir*’e, yani şairin kendi kabilesinin yüceliğiyle öğünmesine –câhiliye şiirinin yaygın bir konusu– tekabül etmiş ve böylece de Müslümanların, geçmişte derin kökleri olan bir topluluğun üyeleri olduklarını anlamalarına yardım etmiştir²¹³.

- 127 Kuran’ın ilk bildirisindeki cömertlik üzerinde ısrarın açık bir eleştirisinin bulunmaması önemlidir. Bu, belki de putperestlerin uygulamaları Kuran’da övülen faziletlerden çok, yerilen kötülöklere misâl teşkil ettiğinden, kendi uygulamalarının nazari bir savunmasına

²¹² 21–23 C?; krş. 21.54 DE.

²¹³ Krş. D. von Grünebaum, *Von Muhammads Wirkung und originalität*, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, xlv, 1937, s. 29–50, özellikle 44 vd de; Rudi Paret, *Das Geschichtsbild Mohammeds, Die Welt als Geschichte*, 1951, s. 214–24, özellikle 217 vd. de.

açıkça yönelmemelerinden ötürüdür. Bencil olmak bir şey; bencilliği bir ülkü olarak yüceltmek başka bir şeydir. Fazla duyarlı olanlardan birkaçı biraz vicdan azabı duysa bile, bu meselede putatapanların kötü bir vicdana sahip olduklarını farzetmemiz gerekmez. Kabul edilmiş hiçbir kuralı şekilde ihlal etmeseler de davranışlarının geleneksel Arap şeref anlayışının ruhuna aykırı olduğunun farkına varmış olmaları gerekirdi. Bu doğru ise, öyle görünüyor ki Kuran tamamıyla yeni bir ahlak ortaya koymamakta, fakat geleneksel Arap ahlâk anlayışlarını bedevi tecrübesinin alanı dışındaki şartlara ve durumlara doğru genişletmektedir.

b) Hz. Muhammed'in Peygamberliğinin Sözlü Eleştirileri

Tebliğin eleştirilerinin yanı sıra Peygamber'i de eleştiriler var –Hz. Muhammed'in Allah'tan vahyleri alma iddiasının ve vahy sürecinin eleştirisi. Kendisine gelen sözlerin Allahtan gelen bir vahy olduğu inancı, bir vahy olmanın asli tecrübesinin kesin şekli ne olursa olsun, çok erken bir zamandan beri Hz. Muhammed'de var olmalıdır; ve bunun böyle olduğu iddiası başlangıçtan beri açık tebliğlerinde bulunmuş olmalıdır. Kuran'ın ilk ayetlerinden bazıları, tecrübelerinin 'Allah'tan indi'nin dışında başka açıklamalarını teklif ederek muhaliflerinin Hz. Muhammed'i rahatsız etmek çabalarını kaydeder.

128 Hz. Muhammed'e karşı en yaygın iddia, sözde O'nun *mecnun*, deli ya da daha açıkça cin tutmuş olduğudur²¹⁴. Onlar gene O'nun *kâhin*,²¹⁵ *sâhir*²¹⁶ ve *şâir*²¹⁷ olduğunu ileri sürmekteydiler. Putatapan Mekkelilerin bu kelimeleri kullandıkları zamanki zihniyetini anlamamız güçtür; fakat Kuran'ın meseleyi ele alışından ve başka yerlerde²¹⁸ kaydedilen birçok olgulardan asıl noktalar açıklık kazanmaktadır. Bu türlü iddialarda bulunanlar Hz. Muhammed'in tecrübelerinin bir bakıma tabiatüstü bir sebebi olduğunu inkar etmediler; fakat onlar bunun ya şeytani bir varlık ya da evrene hakim olan Güçten tamamıyla farklı, aşağı derecede bir tabiatüstü güç olduğunu ima etmekteydiler. Hz. Muhammed'in bir şair olduğu ısrarının bile, tabiatüstü ile ilgisi vardı, çünkü çağdaşlarına göre şair, bir ruh veya cinle yakınlığa sahipti; gerçekten de *şâir mecnûn* (mecnun şair) ifadesini

214 Krş. 81.22 B; 68.2C; vs.

215 68.42 B; 5229 B?.

216 38.3. C.

217 69.41 B; 52.30 B?; vs.

218 Krş. A. Guillaume, *Prophecy and Divination*, lecture 6; D.B. Macdonald, *The Religious Attitude and Life in Islam*, Chicago, 1909, özellikle s. 24–36.

Kuran'da görüyoruz.²¹⁹ Vahylerin kaynağı hakkında bu iddialar, uyarılar ve vahylerin içerdiği diğer meselelerin ciddiye alınmaması gerektiği sonucunu doğurmaktadır; onların zorunlu olarak doğru olması gerekmezdi. Belki de bunun altındaki düşünce, vahyleri üreten veya getiren tabiatüstü varlıkların ya kötü niyetli ya da bilgisiz olduğu düşüncesidir. Bu iddialar onlara inandıran kimseleri değil de, yalnızca Hz. Muhammed'i itibardan düşürmek için ileri sürülmüş olabilir; fakat genellikle onların doğru olduğuna büyük bir ihtimalle inanmaktaydılar. Kuran çoğu zaman bu ithamların yanlış olduğunu doğrudan doğruya göstermektedir; şüphesiz bazı hallerde ithamlar inkardan ileri gelmektedir. Bununla birlikte ilgi çekici iki bölüm var ki orada Hz. Muhammed'in rü'yetlerinin gerçekliği, şeytani kaynağın telkinine bir reddiye olarak ileri sürülmüştür²²⁰. Bunlar başka bir münasebetle tartışılmıştı, burada onlara sadece bir atıfta bulunmak yeterli olacaktır.

Vahylerin sebebini açıklamakta muhaliflerce ikinci bir girişim, onların tamamıyla insan ürünü ya Hz. Muhammed'in kendisinin ya da kendisine yardım eden bir insanın,²²¹ ürünü olduğu iddiası idi. Bu bölümler eğer Medine dönemine²²² aitse, bu gibi ithamların Medine Yahudileri tarafından ileri sürüldüğü kolaylıkla düşünülebilir. Ancak geleneksel anlatımlar bu suçlamanın Mekke döneminde yapıldığını söylemekte ve Hz. Muhammed'e yardım ettikleri varsayılan birkaç kişinin adını vermektedir²²³. Tarihçiler, Hz. Muhammed'in, vahylerin kendisinin dışından geldiğine inancında tamamıyla samimi olduğunu doğrulayacaklar ve aynı zamanda vahyden önce, Hz. Muhammed'in, Kuran'da zikredilmiş ve tekrar anlatılmış bazı hikâyeleri anlattıkları söylenen kimselerden duyduğunu kabul edecekler; sonra da bunu bir çeşit uzlaşma sağlaması için ilahiyatçıya bırakacaklardır. İddiayı mazur gösterecek birşey olsun olmasın, iddianın yapılmış olduğu, Hz. Muhammed'i ve Peygamberlik görevini itibardan düşürmek için yapıldığı bir gerçektir.

129 Hz. Muhammed'in tebliği insan yardımıyla ortaya koyduğu şekildeki iddialar, şüphesiz sihirin zikredildiği²²⁴ birkaç bölümde yer

219 37.35 C.

220 81.15-27 B; 53.1-18 B.

221 25.5 vd.E; 32.2. E; 16.103-5 ED.

222 Bell. *Traslation of Q.*

223 Krş. Sale ve Wherry 16.105 hakkında.

224 74.24 B?; 21.3 E; 38.3 C; vs.

alan vahylerin insan kelamı olduğu iddiasından farklıdır. Bu son durumlarda düşünce, belki de ahenkli ve secili nesrin sihirbazın gizli bilgisinden ortaya konulan bir sihir, böylelikle de insani olduğudur; şu var ki, şüphesiz, O'nun, bilgisini cinlerden aldığı varsayılmaktaydı.

Üçüncü bir hücum şekli de Hz. Muhammed'in, kendisine vahylerin geleceği türde bir insan olmadığını söylemekti. O yeteri kadar önemli bir kişi değildi,²²⁵ ve ortaya çıkıp iddialarda bulununca halk onu sadece alaya aldı²²⁶. Gene de, bu gibi işaretler tarafsız olgu ifadeleri olarak alınmamalıdır. Peygamberler hakkında anlatılanlar, çoğu zaman Hz. Muhammed'in şartlarını yansıtmak bakımından alınır; Semud'un Salih'e 'kendisinden iyi şeyler bekledikleri kimselerden biri olduğunu'²²⁷ söylediklerini Medyenlilerin Şuayb'e 'merhametli, aklı başında, bir kişi'²²⁸ diye hitap ettiklerini, hatta biraz sonra da onların, 'Biz seni aramızda güçsüz görüyoruz; taraftarların olmasaydı seni taşlardık, esasen bizim gözümüzde pek itibarın da yoktur.'²²⁹ dediklerini görmekteyiz. Hz. Muhammed'in önemli bir kişi olmadığı iddiaları, düşünülebilir ki, aslında Mekke'de ileri sürülmüş olmalıdır, çünkü Medine'ye yerleştikten sonra önemli bir değer kazanmış bulunuyordu. Diğer Peygamberlere uyanların rezil kimseler veya köleler²³⁰ olarak anılmaları, belki, Hz. Muhammed'e bir sataşmayı göstermektedir; fakat bu nokta üzerinde fazla ısrar edilemez.

Muhtemel olarak başka türlü bir muhalif örneği de, vahyin yanı sıra herkesçe görülebilecek tabiatüstü şeyleri bekleyen kişilerdir. Hz. Muhammed'in bir insan olmaktan öte bir şey olmadığını görünce, O'nun Allah'tan bir elçi olamayacağını ileri sürdüler.

“Şöyle dediler:

'Bize yerden kaynaklar fışkırtmadıkça
sana inanmayacağız;

Veya hurmalıkların, bağların olup,
aralarında ırmaklar akıtmalısın.

Ya da iddia ettiğin gibi
göğü tepemize parça parça düşürmeli,

225 43.30 E.

226 25.43 DE.

227 11.65 C.

228 11.89 C?.

229 11.93 C-E +

230 26.111 C-E; 23.49 E; vs.

Ya da Allah'ı ve melekleri karşımıza getirmelisin.

Veya bezenmiş bir evin olmalı,

yahut göğe yükselmelisin -ama oradan,

okuyacağımız bir kitap indirmezsene

yine inanmayacağız-.

De ki..Fesubhanallah! Ben

Peygamber olan bir insandan başka bir şey miyim?

İnsanlara doğruluk rehberi geldiği zaman

inanmalarına engel olan, sadece

130 ..'Allah Peygamber olarak insan mı

gönderdi?' demiş olmalarıdır."²³¹

Beklenen veya istenen şeyin asıl tabiatında bazı değişiklikler var, fakat altta yatan varsayım her zaman aynıdır, yani kutsal, ancak tabii düzenin bozulması yoluyla, zamanla belli olabilir. Doğruların bu dünyada başarılı olacağı şeklindeki eski Sami düşüncesi, burada da mevcut olabilir. Başka bir eleştiri -ki, vahyin Hz. Muhammed'e niçin toptan bir defada gelmediği sorusu-²³² aynı düşünce şekline bağlı olabilir.

Yukarıdaki iddiaların yanı sıra, eğer Hz. Nuh hakkında söylenenlerden hareket edersek, Hz. Muhammed'in sâiklerinin de bir eleştirilmesi yapılmış olduğu görülmektedir²³³.

"Milletin inkarcı ileri gelenleri: 'Bu, sizin gibi bir insandan başka birşey değildir. Sizden üstün olmak istiyor. Allah, dilemiş olsaydı, melekler indirirdi. İlk atalarımızdan beri böyle birşey işitmedik. Bu adamda nedense biraz delilik var, bir süreye kadar onu gözetleyin' dediler."

Burada kullanılan ifadelerden çoğu Mekke'deki duruma ve halkının kafayapısına iyice uymaktadır; ve Mekke'nin ileri gelenlerinin Hz. Muhammed'e yaptıkları servet ve mevki teklifleri, eğer doğru ise, onun ihtiraslı olduğunu akılettiklerini göstermektedir. Ne var ki bu teklifi reddetmesi ve Mekke'deki davranışlarının genel akışı, O'nun başta gelen sâikleri arasında siyasi ihtirasın bulunmasını muhtemel kılmamaktadır. Kuran'da tekrar tekrar, O'nun sadece bir uyarıcı olduğunda ısrar etmektedir. O'nun işi yalnızca arkasından ebedi

231 17.92-96 E?; krş. 21.7 vd.D; 25.8 vd. DE; 25.22 vd. DE; 26.154 C-E; 41.13 C.

232 25.34 D?.

233 23.24 vd. C-E.

131 mükafat ve mücazatın geleceği bir hesap gününün olduğu hakkında, insanları uyarmaktır. Bu uyarıya nasıl karşılık verecekleri, onların kendi sorumluluklarıdır; onlar uyarılmıştır! Bir bölümde, Hz. Muhammed'in bir *Musaytır*, yani insanlar üzerinde bir çeşit egemenlik kuran bir kişi olmadığı kesinlikle ifade edilmektedir²³⁴. Bundan da öte, Hz. Muhammed'in diğer peygamberler gibi, insanlardan hiçbir mükafat beklemediği, ancak Allah'dan beklediği ısrarı, şüphesiz kendi çıkarını düşündüğü ithamına bir tepkidir²³⁵. Nihayet, anlaşıldığı üzere erken Medine dönemine ait bir bölüm, Hz. Muhammed'in kendisine Allah'ın lutfu olarak gelen siyasi önderliği kabul etmesine işaret etmektedir.

“Biz, memlekette güçsüz sayılanlarla iyilikte bulunmak, onları önderler kılmak, onları varis yapmak, memlekete yerleştirmek, Firavun, Haman ve her ikisinin askerlerine, çekinmekte oldukları şeyleri göstermek istiyorduk.”²³⁶

Böyle bir davranışta hiçbir tutarsızlık yoktur. Kuran'a uygun bir şekilde, görevini başlıca dini olarak, bir uyarıcı olarak idrâk etti; fakat Mekke şartlarında böyle bir görevin siyasi içerikleri vardı ve olaylar bu içerikleri siyasi hareketin zorunlu olduğu noktaya doğru geliştirdiğinde, Hz. Muhammed geri çekilmedi; çünkü kabule mecbur kaldığı önderliği Allah'dan diye kabul etmekteydi.

c) Hz. Muhammed'in Muhaliflerinin Eylemleri

Kuran'da muhalefetin görünümünün büyük bir bölümünü sözlü eleştiri ve tartışmalar teşkil eder; ancak muhalefetin sözlü olduğu kadar fiili olduğunu da gösteren yeterli belge vardır. Faaliyetlerinin ayrıntılı tasvirleri yoktur ama onların tuzak ve tasarılarına çoğu zaman sadece genel olarak işaret edilmektedir. Bunun için *keyd*²³⁷ ve *mekr*²³⁸ kelimeleri kullanılmış olup, birinci kelime ikinciden daha erken bir zamanda kullanılmaya başlanılmışa benzemektedir. Bu kelimelerin Kuran'ın Mekki ayetlerinde, muhalefetin, önceki bölümünde ele alınan manevralarına ve özellikle Haşim ve el-Muttalib oymaklarının boykot edilmeleriyle sonuçlanan siyasi ve ekonomik baskıya işaret ettiklerini farzetmeye hiçbir itiraz yok gibi gözüküyor. Kuran'-

234 88.22 C.

235 38.86 C; krş. 36.20 C; 26, vv. 109, 127, 145, vs., C-E; 11.31 ve 53 C-E; 12.104C?

236 28.4 vd.E, Musa'nın hikayesinden

237 86.15 vd.D; 52.42 C?; 37.96C; 20, vv. 62, 67, 72 C-E, vs.

238 34.32 DE; 13.42 DE, vs.

132 in cevap ve tepkisi, Hz. Muhammed'i sabırlı²³⁹ olmaya ve Allah'ın yapacağını beklemeye teşvik etmektedir; Allah, fil sahiplerine²⁴⁰ yaptığı gibi onların da bozguncu düzenlerini boşa çıkaracaktır. Daha önceleri, Hz. Muhammed'e sözlü eleştirilere sabırlıca katlanması söylenmişti²⁴¹; ve böyle sabırla katlanma, açıkça Mekke'de takip edilecek en akıllıca yoldu. Peygamber hikayeleri kendilerine daha önce peygamberler gönderilip de onları kabul etmeyenlerin nasıl cezalandırıldıklarını ve Allah'ın peygamberleri ve ona inananları nasıl kurtardığını göstermek suretiyle Müslümanları sabırlı olmaya teşvik için kullanılmışlardır. Belki de bu, muhalefetin düşmanca eylemlerine bir tepki idi ki ebedi cezadan farklı olarak dünyevi cezaya ağırlık verilmişti. Şüphesiz bu düşünce, tabii olarak böyle bir bağlantıdan kaynaklanmakta idi. Düzençi kazdığı kuyuya kendisi düşer ya da daha doğrusu onun düzenini Allah bozar; ve tasarının başarısızlığa uğraması, bunun sonucu olarak da talihin tersine dönmesi esas itibarıyla dünyevidir.

Düşmanca eylemin daha özel bir örneği bir '*abd*'i ibadetten alıkoymaktır²⁴². *Abd*, 'Allah'ın hizmetçisi' anlamıyla birlikte 'hizmetçi' anlamına geldiği için bu bölümün bazan Hz. Muhammed'in kendisini işaret ettiği geleneksel olarak söylenmektedir. *Abd*, aynı zamanda 'köle' anlamına gelir ve burada atfın gerçekten bir köleye yapıldığı daha muhtemel görünmektedir; çünkü yeni topluluğun daha az etkili üyeleri, bu türlü yollarla çok eziyet çektiler. *Uhdud*²⁴³ ehlinin hikâyesi geleneksel olarak Necran Hristiyanlarının eziyet görmelerine işaret etmekteydi ve bu doğru ise, Mekke'deki eziyeti yansıtabilir; ancak, Batılı bilim adamları, şimdi, bu bölümü Cehennem'in tasviri olarak görmeye mütemayildirler. Şüphesiz bu bölüm, kendi başına Müslümanlara yapılan eziyetlerin bir delili olarak alınamaz. Müslümanların yargılama ve eziyetlerden (*futinū*) sonra hicret ettiklerinden bahseden Medeni ayetlerin²⁴⁴, ailelere baskı yanı sıra *keyd*'den daha fazla bir şeyi ima etmesi gerekmez. Bununla birlikte, Kalem Suresinin ilk ayetleri, Hz. Muhammed'i bir çeşit uzlaştırmaya getirme girişimlerine bir işaret gibi gözükmektedir, özellikle inanmayan kimseler, 'senin yumuşak davranmanı istediler'²⁴⁵, denildiğinde muhaliflerine

239 76.24 C?; 86.17 D; 73.11 C; vs.

240 105 C.

241 73.10 B; 50.38 BC; 20.130 C-.

242 96.9 vd.BC.

243 85. 1-7 E.

244 16.111 E + .

245 68.9 C?.

boyun eğmemesi veya, yorumlayabileceğimiz üzere tehditler karşısında gevşememesi, isteklerini kabul etmemesi sık sık istenirken;²⁴⁶ geleneğin şeytani ayetler meselesi diye işaret ettiği bölüm –o herne-kadar başka bir meseleyi hatta gözönünde tutulan Medeni bir vakayı kolaylıkla içerebilse de– uzlaşma tehlikesinin gerçek bir tehlike olduğunu göstermektedir.

“Seni, sana vahyettiğimizden ayırıp, başka bir şeyi bize karşı uydurman için uğraşırlar, o zaman seni dost edinirler. Seni pekiştirmemiş olsaydık, and olsun ki az da olsa, onlara meylededecektin. O taktirde Sana, hayatında, ölümün de kat kat azabını tattırırdık. Sonra, bize karşı bir yardımcı da bulamazdın.^{247”}

- 133 Kuran okunduğu sırada secde etmeyi reddetmenin Hz. Muhammed’in muhaliflerine karşı geçerli bir itham olabilmesi güç olmakla beraber tamamıyla imkansız değildir²⁴⁸; böylelikle âyetin inananlar arasında bir çeşit karşı çıkışa ya da Peygamberliğe işaret ettiğini insanın tahayyül edesi geliyor. Zekat vermeyen kimselerden söz eden ayetler Mekki ise, onlar da buna işaret etmiş olabilirler²⁴⁹. Bu noktada Kuran’ın delili tam bir açıklık göstermiyor.

O halde, genellikle, Kuran geleneksel tarihi belgelerden elde edilen görünümünü doğrulamaya yöneliktir. Sözlü eleştiriler ve tartışmalar, muhalefetin başlıca özelliği olmuş gibi görünüyor. Başta gelen düşmanca faaliyet kurnazlık ve belki de tehlike telkin etmekle birlikte, her zaman kanun çerçevesinde yer alan *keyd* ve *mekr* kelimeleriyle anlatılmaktadır. Eleştiriler sahte iddiaları içine almış, kurulan tuzaklar muhtemel bir felakete götürmüş olabilir, fakat herhangi bir şiddetli eziyet veya zulüm denilebilecek bir şeyle ilgili hiçbir delil yoktur.

5. Muhalefetin Önderleri ve Saikleri

Hz. Muhammed’e karşı çıkan Mekkeli zümre veya zümrelerin karakteri ve onların böyle davranışlarının sebeplerini araştırmak gerekiyor.

²⁴⁶ 96.19 BC; 76.24 C?; vs.

²⁴⁷ 17.75–77 E?.

²⁴⁸ 84.21 D?.

²⁴⁹ 36.47 E+; 41.6 E+ ?; Bell’e göre bunlar Medenidir, *Translation*.

Bu araştırmanın birinci bölümü daha kolaydır. Hz. Muhammed'e muhalefetin çoğunlukla sanıldığı gibi aksine daha yumuşak olduğunu kabul etsek bile, bu hareketin başta gelen Kureyş ailelerinin en çok nüfuzlu kişileri tarafından yönetildiği açıktır. Mekke döneminde muhalif olarak adları geçen kimseler Batılı bilginlerce biraz şüphe ile karşılanmıştır; çünkü onların çoğu Bedir'de öldürülen veya esir almanların listesinde yer almaktadır ve böylece, Hicretten iki yıl sonraki durumları yansıtabilir. Bu şüphe, Ebu Talib'in hemen hemen boykot sırasındaki siyasi durumu konu edinen ve belki de doğru olan, yukarıda sözü geçen şiiri, genellikle Hz. Muhammed'in muhalifleri olarak ve-
 134 rilmeyen birkaç ismi içine almaktadır. Öbür yandan, muhaliflerin listeleri, el-Mut'im b. Adî gibi Bedr'den önce ölen birkaç kişiyi içine almakta; bunların da hikâyede tam kendilerinden bahsedileceği sırada, adlarına rastlanmamaktadır. Eserleri günümüze kadar gelen yazarların doğru tarihi belgelere sahip oldukları ve bunları akıllıca kullandıkları böylece hemen hemen kesindir; muhaliflerin listeleri de genellikle doğrudur.

Bedr'de ölümünden birkaç yıl önce en başta gelen muhalif Mahzum oğullarından Ebu Cehl idi. Daha önceleri Mekke'de önde gelen kişi belki de Mahzum'un başı olan el-Velid b. el-Mugira idi;²⁵⁰ fakat o, belki de Hz. Muhammed'e çok sert bir şekilde karşı değildi. Haşim ve el-Muttalib'e karşı çeşitli oymakları birleştiren Ebu Cehl idi. Bu birliğin parçalanması gösteriyor ki Ebu Cehl'i sonuna kadar izlemeye hazır olmayan bir kuvvetli putperest topluluğu vardı; ama, Hz. Muhammed'e karşı çıkmanın kendilerince açık sebepleri hakkında birşey söylemek hemen hemen imkansızdır.

Bazan muhalefetin altında yatan en kuvvetli saikin, eğer Mekke İslam'ı kabul edip puta tapmayı bırakırsa, göçebelerin Kabe'ye gelmeyeceği ve Mekke ticaretinin de tahrib olacağı düşüncesi olduğu ileri sürülmektedir. Ancak, bu pek tatmin edici değildir. Kuran'da veya başka bir yerde Kabe'deki ibadete herhangi bir saldırının olduğu hakkında hiçbir kayd yoktur. Mekke'nin fethi ile değiştirilen ve arındırılan sadece ikinci derecedeki hususiyetlerdi. Yukarıda anıldığı üzere, putlara karşı asıl hücum etraftaki belirli tapınaklarda yapılan ibadete hücumdu. Bu tapınaklar, Mekke ticaretinin genel bir tahribine yol açmak için hiç de terkedilmeye değmezdi. Şüphesiz, muhtemel görünüyor ki bu sırada Mekke ticaretinin çoğu, göçebe-

lerin Kabe'ye veya diğer tapınaklara gelmelerine bağlı değildi. Dolayısıyla, putatapanlara hücum yüzünden ortaya çıkan bu ekonomik korkular teorisi unutulmak gerekir.

Bununla birlikte, şüphesiz hemen hemen doğru olan şudur ki hücumla maruz kalan tapınaklarla ticaret ilişkileri olan belli kişiler çok rahatsız olmuşlardı. et-Taif'teki el-Lat tapınağı üçünden biri idi ve Urve'nin mektubundan, Taif'te mülkü olan bir Kureyşlinin Hz. Muhammed'e karşı fiili muhalefete giriştiğini okuyoruz. Bunun gibi muhtemeldir ki, Hz. Muhammed'in tebliğinin bazı noktalarından özel çıkarları olumsuz bir şekilde etkilenen başka zümreler de vardı.

135 Bununla birlikte, muhalefetin başlıca sebebi, şüphesiz ki Hz. Muhammed'in peygamberlik iddiasının, ciddiye alınırsa, siyasi içerikleri olduğunu görmeleri idi. Eski Arap geleneğine göre, kabile ya da oymaktaki yönetim, en çok hikmet, basiret ve muhakeme sahibi olana verilmelidir. Eğer Mekkeliler Hz. Muhammed'in uyarısına inanıp ve işlerini de bunun ışığı altında nasıl yürüteceklerini bilmek isteselerdi; akıl danışacakları en iyi kimse Muhammed değilse, kimdi? Şüphesiz ki onlar, Osman b. el-Huveyris'in Hristiyanlığı ile onun Mekke prensi olma girişimi arasındaki bağıntıyı hatırlamaktaydılar. Dahası var, Hz. Muhammed, kendisinin yalnızca bir uyarıcı olduğunu söylemesinde samimi ise, şartlar kendisine üstün gücü elde etme fırsatını verdiğinde, ona karşı koyabilecek mi diye düşünmüş olabilirler.

Kureyş'in önde gelenleri, belki de Kuran ahlakı ile kendi hayatları olan ticaret faaliyetleri (kapitalizm) arasındaki zıtlığı farkedebilecek kadar ileri görüşlü idiler. Hicretten uzun bir süre sonraya kadar ribanın yasaklanacağı hakkında bir fısıltı bile yoktu. Fakat ta başlangıçtan beri onların servete karşı kişisel tutumları eleştirilmişti. Bu, açıkça tartışmaktan kaçınmış olsalar bile, Mekke kapitalistlerinin hoşuna gitmemiş olmalıdır. Belki de onlar bu ahlaki düşüncelerin, siyasi olarak düşünmeye başlarsa Hz. Muhammed'e oldukça büyük bir siyasi destek sağlayacağını hissetmiş olmalıydılar. Hatta bazıları hissetmiş olmalı ki, bu, Mahzum ve dostlarıyla Hılf el-Fudul arasındaki siyasetle ilgili eski tartışmanın yeniden başgöstermesiydi.

Muhalefetin sebeplerini ön sıraya alırken, Kuran'ın putatapıcılığa hücumunun hiçbir direnmeyle karşılaşmadığını kastetmiyoruz. Araplar yaratılış ve yetiştirme bakımından tutucu idiler ve Kuran sık sık, yalnızca babalarının yolu olduğu ve kendilerinin de onu terket-

meye yanaşmadıkları için putatapanları, kendi putatapıcılıklarına yapışık diye tasvir eder. Daha sonraki İslam'da bile bu tutucu eğilim devam etmiştir; ve 'yenilik' (*bid'ah*), sık sık sapıklık anlamında kullanılan bir sözdür. Yukarıda ileri sürüldüğü gibi, muhalefet, bilhassa Hz. Muhammed'in kendisine ciddi bir rakip olabileceği el-Velid gibi yaşlı siyaset adamları arasında birtakım ipler esas itibarıyla bu noktadan çekiliyordu. Putatapıcılığın, ileri sürecekleri hiçbir nazari savunmasına sahip değillerdi; ilahlar kendileri için çok şey ifade etmese bile, sevmedikleri, belki de ahlaksız olarak gördükleri değişikliğin kendisi idi. IV. Bölümün, 1. kesiminde ez-Zuhri'den alınan başka bir erken döneme ait tarihi parçanın muhalefetin bir sebebi olarak, putlara hücumun yanı sıra, onların putatapan atalarının Cehennemlik olduklarını ileri sürmesi önemlidir. Atalara bu saygı gelenekleri yüceltme ile yakından bağlantılıdır.

- 136 Muhaliflerin bazıları son derece ferdietçi olmakla birlikte, daha tutucu olanlar belki de, belli zümre bağlılığını devam ettirdiler. Onlar, böylece, aile içinde keskin ayrılıklara yol açan İslam'a bu temayülde, ataların köklü izlerinden ayrılmanın istenilmeyen sonuçlara götüreceği şeklinde daha başka bir kanıt görmekteydiler. Bu, bütün topluluk yapısını zayıflatıyor gibi gözükabilir. Aslında, bir bakıma da böyle idi.

Böylece İslam'a muhalefetin sebepleri kişisel çıkar yanında, onun siyasi ve iktisadi içeriklerinden korkma ve düpedüz tutuculuktu. Hz. Muhammed'in karşı karşıya kaldığı durum, içtimai, iktisadi, siyasi ve zihni belirtileri olan bir hastalıktı. O'nun tebliği özünde dini idi ve hastalığın temelindeki dini nedenleri tedavi etmeye girişti; ancak, başka yönleri de etkiledi ve sonuç olarak da muhalefetin birçok yüzleriyle karşılaştı.

VI GENİŞLEYEN UFUKLAR

1. Hz. Muhammed'in Durumunun Kötüye Gitmesi

Boykotun sona ermesinden çok bir zaman geçmeden, kısa bir zaman içinde birbiri ardınca Hz. Muhammed, amcası ve koruyucusu Ebu Talib'i ve yardımcısı sadık eşi Hatice'yi, ölümleriyle kaybetti. Yıl, muhtemel olarak Miladi 619'du. Bu dönemde Hatice'nin Hz. Muhammed'e ne ifade ettiği hakkında hiçbir kanıt yoktur; daha önceleri O'nun mütereddit teklifini tasdik ettiğini biliyoruz ve onun desteğinin hâlâ kendisine en azından bir şey ifade ettiğini tahmin edebiliriz. Böyle ise, kendi kendine daha çok yeterli olması zorunluluğu şüphesiz kendisi için iyiydi. Hakikaten o, fazla bir süre geçmeden yeniden evlendi –evlendiği kadın en ilk Müslümanlardan birisi ve o zaman dul olan Sevdeh b. Zem'a idi–; bu da manevi bir arkadaşlığa olan ihtiyacı gösterebilir. Fakat Sevdeh hakkında biraz daha fazla şey işitiyoruz ve Hz. Muhammed'in onunla başlıca ilişkisinin ev yaşayışına ait olduğunu tahmin edebiliriz. Taif'den dönüşünde Nahle'de, üzüntülü hali geçtiğinde Hz. Muhammed'in tecrübesi, insani arkadaşlığa güvenmeden soğutulmasında bir dönemi işaret ediyor olarak alınabilir.

Ebu Talib'in ölümünün akisleri siyasi alanda idi. Benu Hâşim'in başı olarak halefi, kardeşi Ebu Leheb olmuş gibi gözüktüyor. Ebu Leheb, boykot döneminde Haşim'e karşı olan 'büyük birliğe' katılmasına rağmen, ilkin Ebu Talib'in yaptığı gibi Hz. Muhammed'i koruyacağına sözverdiği söylenmektedir²⁵¹. Bu rivayet kabul edilebilir, çünkü bir Arap *seyyid*'inin kendi kendisine saygısı böyle bir şey yaptırır. Bu davranış, onun daha önceki düşmanlığı ile çelişir gözüktürse, bu çelişki kendisinin, Ebu Talib'in ölümünden önceki Hz. Muhammed'e düşmanlığının daha sonraki düşmanca davranışı yüzünden abartılmış olduğu düşünülmektedir.

²⁵¹ IS, i.1.141.

138 Bununla birlikte, bir müddet sonra, Ebu Talib, Hz. Muhammed'in Abd el-Muttalib'in Cehennem'de olduğunu ileri sürmesi üzerine, onu korumayı resmen reddetti. Geleneksel anlatım, Ukbe b. Ebi Mu'ayt ve Ebu Cehl'in, bu konuda Hz. Muhammed'i sorguya çekmesini kendisine teklif ettikleri şeklindedir. Hikayenin bize geliş biçimi çok safcadır; fakat onun temelde doğru olduğundan şüphe etmeye hiçbir sebep yoktur. Hz. Muhammed'in düşmanları, kendilerinin müşterek ataları hakkında böyle ifadeler kullandığı için, kendisinin gururundan hiçbir şey kaybetmeksizin onu terkedebileceğini Ebu Leheb'e söyleyebilirler.

Güvenliğin yokluğu görünürde Hz. Muhammed ve İslam davası için büyük bir talihsizlik idi. Hz. Ömer'inkinden sonra, belki de bundan üç-dört yıl öncesine kadar önemli hiçbir ihtida olmamıştı; fakat boykotun başarısızlığı yeni dinin geleceğinde bir gelişmeye götürecek bir hareketin başlangıcı olarak görülebilir. Ancak, Ebu Leheb'in Hz. Muhammed'i yalnız bırakması, tomurcuktaki bütün ümitleri köreltti. Müslümanlar varlıklarını Mekke'de hâlâ koruyabilseler dahi -ki bu da kesindi- başkalarının İslam'a girmeleri ihtimali azdı. Bu gibi durumlarda, İslam yok olmayacaktı ise, tezelden birtakım yeni faaliyet şekilleri gerekiyordu. Mekke'de yapılabilecek herşey yapılmıştı; dolayısıyla başlıca umut başka yerlere harekette yatmaktaydı. Hz. Muhammed, başlangıçta kendisini, sadece veya ancak Kureyş'e gönderilmiş bir peygamber olarak görüyordu. Ebu Talib'in ölümünden önce, risaletini genel olarak Araplara yaymayı düşünüp düşünmediğini söylemek mümkün değildir. Bununla birlikte durumunun kötüye gitmesi, kendisini daha ileriye bakmaya zorladı ve Mekke'deki son üç yıl, yalnızca göçebe kabileler ve Taif ve Yesriblilerle ilişkileri işletmekteyiz.

2. Ta'if'i Ziyaret

Taif, önemli farkları bulunmakla birlikte, bazı bakımlardan, Mekke'nin küçük bir kopyası idi. Taif, özellikle Yemen'le yakın ilişkileri olan bir ticaret merkezi idi. Taif'te oturan Sakif kabilesi, çoğu zaman Kureyş'le iş birliği halinde uzak mesafelerde ticaretle uğraşmaktaydılar. Aynı zamanda Taif'in Mekke'den daha iyi bir iklimi vardı ve çevre bölgenin bazı kısımları çok verimli idi. Bölge, kuru üzümle tanınmıştı ve Taif'in ayırdedici özelliklerinden birisi de diğer Arapların hurma ve sütle yetinmelerine rağmen Sakiflilerin tahıl da yiyerek yaşamalarıdır. Mekkeli zenginlerin çoğunun Taif'te arazileri vardı ve

139

onları yazlık dinlenme yeri olarak kullanırlardı. Özellikle Haşim ve Abd Şems oymaklarının Taif'le yakın ilişkileri vardı ve Mahzum da en azından Sakif'le ticari ilişkiler içindeydi. Genellikle Sakif, Kureys'den daha az güçlü idi –belki de Ficar²⁵² savaşının bir sonucu olarak– ve onların malî üstünlüğünü gerektirdiği her şeyle birlikte kabul etmek zorundaydı. Bununla birlikte, ilişki tamamıyla tek yönlü değildi, çünkü Taif'ten bir antlaşmalı olan el-Ahnes b. Şerik bir süre Mekke'de Zuhre oymağının başta gelen adamı idi²⁵³.

Ta'if'te iki ana siyasi zümre vardı: Benu Mâlik ve Ahlâf. İkincisi, belki de, bu bölgede uzun süreden beri yerleşik idiler, çünkü ilâheler tapınağının koruyucuları idiler; onlardan aşağı tabakadan diye sözetmek yanlış fikir verebilir. Benû Mâlik, çevreye egemen olan büyük Havâzin kabilesiyle içli dışlı bir bağlantı içindeydi; Ahlâf da bu üstünlükle denge sağlamak için Kureys'den destek aramaktaydı. Sakif'in Kureys'e karşı aşağılık duygusunun kendilerindeki iç dağınıklığın daha fazlalığı yüzünden olması mümkün, fakat kesin değildir. Hz. Muhammed'in görünürde yeni ihtidalar aramak için yöneldiği ilk yer Taif idi. Rivayete²⁵⁴ göre, Ebu Talib'in ölümünden sonra kendisine karşı gittikçe artan kötü muameleden dolayı, bir koruyucu aramaya gitti. Fakat bu tek sebep olamazdı. Kaynaklar onun yeni ihtidalar ümit ettiğinden bahsetmektedir; ve böyle bir ümit daha sonra Medine'de ortaya çıkacağı gibi, bir İslam topluluğunu gerçekleştirme düşüncesini belki de daha o zaman ima etmektedir. Aynı zamanda, kendisini reddetmesinden sonra Mekke'nin başına bir bela geleceğini umduğu ve sahabilerini oradan çıkarmayı istediği ihtimali bütünüyle gözden kaçırılmamalıdır. Hz. Muhammed'in yararlanmak isteyeceği mahalli siyasette bir çekişme noktası bulunduğu hemen hemen kesin idi; fakat bunun ne olduğunu söylemek için elimizde yeterli delil yoktur. Hz. Muhammed'in başvurduğu belli kişiler Abd Yelîl ile kardeşleri, Ahlâf'a dahil olan Amr b. Umeyr oymağından idiler; ve böylece belki de onlar Kureys'in gözdesi idiler. Belki Hz. Muhammed, Mahzum'un kışkacından malî bir kurtuluş yemi ile onları çekmeyi ümit etmekteydi²⁵⁵.

Hz. Muhammed'in teklifinin ve Benu Amr b. Umeyr'in kendisini reddetmesinin sebepleri ne olursa olsun, onlar Hz. Muhammed'i,

252 Krş. 1.2 d.

253 Krş. Lammens, *Ta'if*.

254 IH, 279-81; Tab. 1199-1202.

255 Krş. Lammens, *Ta'if*, 100/212.

- hiçbir şey elde etmeksizin geri çevirdiler ve hatta şehirin ayakta-
nı ona taşlar atmaya teşvik ettiler. Bu kötü ve acıklı durumda O'-
nun, başta gelen muhalifleri arasında sık sık adı geçen Mekke'nin
140 Abd Şems oymağından iki kardeşin bahçelerinde sığınak bulduğu
söylenmektedir.

Sonunda o, şüphesiz büyük bir ruh sıkıntısı içinde, yeniden Mekke'ye doğru yola koyuldu. Rivayet O'nun Nahle'de geceleyin ibadet ettiği sırada bir cin topluluğunun gelip dinlediğini ve inanmış olarak döndüklerini söylemektedir²⁵⁶; bu hikaye daha sonraki edis- yona çok şey borçlu olsa da, hayatının bu nazik döneminde Hz. Muhammed'in Allah'a sığındığına inanabiliriz.

Hiz. Muhammed Mekke'ye hemen girmedi, fakat civardaki Hira' ya yöneldi ve oradan, oymaklardan birinin başının koruyuculuğu (*civār*) için görüşmeye başladı. Bu da Ebu Leheb'in hakimiyetindeki oymağının kendisini daha fazla korumağı reddettiğini göstermelidir. Bundan başka, kendisinin Taif ziyareti ve siyasi içerikleri Mekke'deki muhalifleri tarafından çoğunlukla bilinir bilinmez, düşmanlıkları daha etkin olacaktı. Başvurduğu ilk kimseler, Benu Zuhre'den el-Ahnes b. Şerik ve Benu 'Âmir'den Suheyl b. Amr isteğini reddettiler. Sonunda, Benu Nevfel'in başı el-Mut'im b. Adî, Hiz. Muhammed'i himayesine almayı kabul etti. Kaynaklarda hiç bahsi geçmemekle birlikte, onun, birtakım şartlar ileri sürdüğünü farzedebiliriz. Bununla birlikte, bu şaşırtıcı değildir, çünkü hikaye Nevfel oymağını yüceltmek için tekrar edilmektedir. Daha sonraları, Haşim'in itibarını düşürücü ol- duğu için, üzerinde pek durulmuyordu; görünüşe göre, İbn İshak tarafından atlanmıştır²⁵⁷. Dikkate değer ki, Müslümanlardan hiç biri, hatta Ömer bile Hiz. Muhammed'i koruyacak kadar güçlü de- ğildi.

3. Göçebe Kabilelere Başvurmalar

Geleneksel anlatımlar, bu sırada Hiz. Muhammed'in çeşitli pana- yırların sağladığı fırsatları, bazı göçebe kabilelere tebliğde bulunmak için kullandığını anlatır. Özellikle en erken kaynaklar²⁵⁸, Benü Kinde (ve bir baş Muleyh) Benu Kelb, Benü Hanifeh ve Benü Âmir b. Sa' sa'a'dan bir kişiyi zikretmektedir. Bunların ilk üçü Hiz. Muhammed'i

256 Krş. Surah 72.

257 İH, 281; s. 251'e İbn Hişam tarafından ilave edilmiştir.

258 İH, 282 vd.; Tab. 1204-6.

hemen, sonuncusu da, Hz. Muhammed kendi durumuna siyasi halef olmaları için söz vermeyi kabul etmeyince reddettiler.

141 Başkaları değil de niçin bu kabilelerin anıldığını bilmek güçtür, gene de mümkündür ki, Hz. Muhammed'in, söyleyeceği şeyi dinleyebileceklerini beklemede bazı özel sebepleri vardı. Hicri 4. yıldaki Bi'r Ma'une olgusunu kuşatan olaylardan öğrenildiğine göre, Benu Âmir b. Sa'sa'a'nın bir bölümü, görünüşe göre Hz. Muhammed'e temayül göstermişlerdi. Öteki üç kabilenin Mekke'ye oldukça uzak bir yerde yurtları vardı ve onlar ya tamamıyla ya da kısmen Hristiyandılar. Ancak bu olayların, onların bu konuda anılmalarına sebep olduğundan emin olmak imkansızdır. İnanmada haklı olduğumuz şey şudur ki, bu dönemde Hz. Muhammed, göçebe kabilelerin üyelerini İslam'ı kabul etmeye çağırdı ve bu eylemin gerisinde de en azından açık seçik olmasa da, bütün Arapların birliği düşüncesi vardı.

4. Medine İle Görüşmeler

a) Medine'deki Mevcut Durum

Medina, *el-Medineh*, (şehir ya da belki 'adâlet yeri') nin herkesçe kullanılan İngilizce şeklidir; onun *Medinet en-Nebî* (Peygamberin Şehri)'nin kısaltılmış şekli olduğu söylenir. Hz. Muhammed'le ilişkisinden önce Yesrib diye bilinmekteydi. Bir şehir olmaktan çok, bir küçük köyler topluluğu, vahaya yayılmış bir küçük köyler, çiftlikler, kaleler topluluğu ya da hepsi ekime elverişli olmayan tepeler, kayalar ve taşlı topraklarla çevrili, belki de yaklaşık yirmi milkarelik verimli bir bölge idi.

Nüfusun büyük bir kısmı, sonraları Ensâr (ya da yardımcıları, Hz. Muhammed'in Yardımcıları) diye bilinen Benu Kayle idi. Bu kabile veya kabileye ait topluluk, her biri birkaç oymağa ve obalara ayrılmış Evs ve Hazrec'in akraba kollarından oluşmaktaydı. Rivayete göre Evs ve Hazrec Güney Arabistan'dan Yesrib'e göç etmiş ve görünüşe göre boş arazilere mevcut sakinlerin tabileri olarak yerleşmişlerid. Sonunda onlar, dışarıdan bir yardım ile, vahada siyasi üstünlüğü elde edecek kadar çoğalmış bulunuyorlardı. Bu yaklaşık olarak Miladi 6. yüzyılın ortalarında ya da biraz sonra olmuştur²³⁹.

Bu ilk sakinlerden verimli topraklarda oturan iki güçlü ve zengin zümre Evs ve Hazrec'den, yani, Benu Kurayza ve Benu'n-Nadîr'den

239 Krş. Wellhausen, *Medina vor dem Islam, Skizzen u. Vorarbeiten*, iv, 1889, s. 7 de.

büyük ölçüde bağımsız kaldılar. Komşularına birçok bakımlardan benzemekle birlikte, bu iki zümre Yahudi dinine bağlı kaldılar ve inanç ve ibadetle ilgili farklılıklarını gayretle devam ettirdiler. Bunların İbrani kökeninden mi yoksa Yahudileştirilmiş Araplar mı olduğu açık değildir; 142 belki de ayrı kalmış Araplar küçük İbrani zümrelerine bağlanmışlardı²⁶⁰. Hz. Muhammed zamanında üçüncü bir, daha az nüfuzlu Yahudi zümresi Benu Kaynuka ve yerleşik Yahudilerin gelmesinden önce vahada yerleşmiş bulunan Arapların kalıntıları olabilecek Evs ve Hazrecden oldukça farklı küçük Arap toplulukları vardı.

Evs ve Hazrec, birbirleriyle sık sık kavga etmekteydiler. Bu kavgalar çoğunlukla her iki taraftan bir veya iki oymak arasında oluyordu. Fakat Hâtib savaşı diye anılan savaş, hemen hemen bütün Evs ve Hazreci (ve Yahudi kabileleri de) içine almıştı ve Hicretten birkaç yıl önce, belki de Miladi 617'deki Bu'âs muharebesiyle sonuçlandı. Bu, başlıca bütün ilgililerin bitkin düşmesinden ötürü yeniden gergin bir denge kurdu.

Böylece Medine Mekke'nin ki kadar ciddi bir hastalıktan ıstırap duymaktaydı, temeldeki hastalık, yani göçebe gelenekleri ve ölçülerinin –ince göçebe düşüncesi bakımından– yerleşik bir topluluktaki yaşayışa uyumsuzluğu bir olmakla birlikte, belirtileri tamamıyla farklıydı.

Güçlüklerin iktisadi yönü, şüphesiz, yiyeceğin sınırlı olmasına karşılık nüfus artışı idi. Yesrib halkının yaptığı önemsiz savaşların sonucu çoğu zaman yenenlerin yenilenlerin topraklarını işgal etmeleri idi²⁶¹. Bu'âs muharebesinin sonucundan sonra, resmi barış yerine düşmanlıklara ara verildiği zaman, insanlar ani öldürücü saldırılara karşı devamlı tetikte olmak ve karşı tarafın bölgesine girmekten sakınmak zorunda idiler. Hurma ağaçlarının diğer ekinlere göre az emekle meyve verebilmesine karşılık, bu durumlar ürünün nitelik ve nicelik bakımından gerilemesine yolaçmış olmalıdır. Ağaçların kendilerine çoğu zaman zarar verilmiyordu; fakat kullanma hakkının kesin olmayışı kişileri uzun süre için iyileştirme tasarılarından alıkoymuş olmalıdır. Aslında yapılan şey, “gücün ne kadarına yetiyorsa o kadarını koru” çöl ilkesinin ekilebilir toprağa uygulanması idi. Kişi, geniş bölgelere yayılmış olan büyük ve küçük baş hayvan sürü-

260 Krş. Caetani, *Ann.* i, s. 383; Torrey, *Jewish Foundation*, bölüm. 1; D.G. Morghouth, *Relations between Arabs and Israelites*, . . c., London, lecture 3.

261 Krş. Wellhausen, a.g.e. *passim*.

leri ile uğraşırken bu ilke yeterlidir, fakat bir vahanın dar sınırları içinde hoş olmayan bir duruma götürebilir.

- 143 Çöldeki topluluk örgütlenmesi ilkeleri Yesrib'de de sürdürülmekteydi. Her oymak kendi üyelerinin yaşamasından sorumlu idi, yani, cana karşı can alıyor ya da diyet²⁶² için anlaşıyordu. Kişi malını mülkünü, (bir dereceye kadar, en azından) hayatı ile koruduğu için kabile dayanışması mal emniyetini gerçekten teminat altına almaktaydı. Fakat çölde mesafe faktörünün olmadığı yerlerde, bu güvenliği güç üzerinde kurmak -zümrenin silahlı gücü- tehlikelidir. Bir yerleşik topluluk hasım kişi ve zümreler arasında barışı sağlamak için bir tek üstün otoriteyi gerekli kılar; bu da göçebe düşüncesinin ve -uçaklar ve motorlu askeri vasıtalar bir yana- çöl yaşayışının fiziki imkanları dışındadır.

Mekke'de ticari menfaatler değişik zümreleri bir araya getirmeye yönelmekte ve bir çeşit Kureyş birliğini teşvik etmekteydi (yoksulların dertleri hernekadar bir bölücü aykırı etkiye sahip olsa da). Nüfusu daha az mütecanis olan Medine'de buna benzer bir faktör yoktu. Bir küçük aile topluluğu ziraat için yeterli bir birimdi. Öbür yandan, belki, Mekke'nin ticaret çevresindekinden daha az bir ferdiyetçilik vardı; çünkü Arabistan şartlarında ziraat, ticaretin sağladığı gibi böyle büyük zenginlik farklılıklarına fırsat vermiyordu.

İbn Sa'd'ın biyografisinde, Bedr'de Müslümanlar tarafında savaşanlar sıralanırken Kureyş onbeş oymak, Evs ve Hazrec de otuzüç oymak olarak zikredilmektedir, bu da belki, zirai şartların parçalanmayı teşvik ettiğini göstermeye bir delil olarak kullanılabilir. Medine'deki kabilelerin alt bölümlerinin çokluğu, soybilginlerinin kolayına gitmesinden ötürü olabilir; çünkü onlar, Kureyş'inkinden çok daha fazla idi. Ya da gene o, bir bakıma Medine'deki anaerkillik izlerinin devamlılığı veya Bedr ensarı ile onların müşterek ataları arasındaki birçok nesillerle bağlantılı olabilir.

Bununla birlikte, bu delilin geçerliliği bir yana, Medine çok bölünmüştü; ve birliğin yokluğu, bunun yolaştığı intihara benzer savaşla birlikte, Mekke'deki muhalefetin kökünde bulunan şeyin -Hz. Muhammed'in peygamber olarak durumu ve bunun siyasi içerikleri- Medinelilere bir barış ümidi veren şeyle aynı olduğu anlamına gelmekteydi. Bu düşünce şu ayette bulunabilir:

262 Krş. the Constitution of Medina, IH, 341-4.

144 “Her ümmetin bir peygamberi vardır, peygamberleri geldiğinde, aralarında adaletle hüküm verilmiş olur ve hakları yenmez²⁶³.”

Otoritesi kana değil de dine dayalı olan bir peygamber, savaştan hısımlar toplulukları üzerine çıkabilir ve aralarında uzlaştırıcılık yapabilir. Kaynaklar Ensarın Hz. Muhammed’in Yahudilerce beklenen Mesih olduğunu tahayyül ettiklerinden, kendisiyle iyi ilgiler kurmak için acele ettiklerinden bahseder²⁶⁴. Ancak, bu hikayede bir hakikat payı varsa, o da şudur ki, bir Mesih anlayışı Ensarın, bütünleşme merkezi dinî karakterde özel nitelikler taşıyan bir kişi olan bir topluluk düşüncesi ile aşinalık sağlamasına yardım etti.

Böylece Ensarın Hz. Muhammed’i bir peygamber olarak kabul etmede kesin bir maddi sebebi vardı, şüphesiz bu sebep de etkisiz değildi. Fakat Yesrib’in hastalığının da bir dinî kökü vardı. Evs ve Hazrec’in paylaştığı göçebe görüşünde yaşamının anlamı, kabile veya oymak yiğitliği ve şerefinde görülmektedir. Böyle bir anlayış, birbirine oldukça sıkı bir şekilde bağlı birimlerde daha iyi gerçekleşebilir. Bu belki, üyelerinin çoğunun dışardakilerle teması bulunmayan ensar gibi büyük bir birimi bütün olarak içine almaz. Göçebe yaşamı ancak küçük topluluklar içerisinde teşvik eder. Şu var ki, Yesrib’de sürüp giden öldürme olayında şerefli pek bir şey yoktu. Abdullah b. Ubey Bu’âs’da tarafsız olmaya teşebbüs etmiş benzerdir –en azından savaşa katılmadı²⁶⁵; bu belki, bitmeyen kavfalarla ilgili içten gelen bir hastalık belirtisiydi. Bu dinî meseleye, eğer böyle adlandırılabilirse, İslam’ın bir çözümü vardı. O’nun Kıyamet akidesi, hayatın anlamının, kişinin davranış niteliğinde bulunduğunu göstermektedir. Bu anlayış, büyük bir topluluğun temeli olmaya yeter, çünkü kabul edildiği yerde bir kişinin kazancı, artık bir başkasının kaybına yolaçmaz. Şüphesiz, İslam akidelerini kabul ettikleri zaman Ensar bu içeriklerin biraz farkında idiler; fakat onların çoğu muhtemel olarak, başlıca akidelerin doğru olduğuna, özellikle de Allah’ın Hz. Muhammed’i bir tebliğle Araplara gönderdiğine inandıkları için Müslüman oldular.

b) Akabe Biatları

Rivayetler, Bu’âs savaşından önce öldürülen Evs’den iki kişinin Müslüman olarak öldükleri iddialarını kaydeder. Bununla birlikte

263 Q. 10.48 C?.

264 İH, 286; Tab. 1210.

265 Wellhausen, a.g.e., 34,55 vd., 59-62.

- 145 ilk belirli muhtediler belki de 620'de Hz. Muhammed'e gelen Hazrec' den altı kişi idi. 621 Haccı sırasında bu altı kişiden beşi, içlerinde Evs'den de iki kişi bulunan başka yedi kişiyi de getirerek döndüler. Bu oniki kişinin çeşitli günahlardan sakınmak ve Hz. Muhammed'e itaat etmek için söz verdikleri söylenmektedir. Bu, Kadınların Biati²⁶⁶ (*bey'at en-nisā*) olarak bilinir. Hz. Muhammed, onlarla birlikte Kır'ân'ı iyi bilen güvenilir bir sahabiye, Mus'ab b. Umeyr'i Medine'ye gönderdi. Ertesi yıl içinde Evs'in, Evs Menat veya Evs Allah diye bilinen kısmı dışında, Medine'nin bütün ailelerinden ihtida edenler olmuştu. 622'de yapılan Hacca gelince, yetmişüç erkek ve iki kadından oluşan bir Müslüman topluluğu Mekke'ye gitti; gece Akabe'de Hz. Muhammed'le gizlice buluştu ve Hz. Muhammed'e yalnızca itaat etmek değil aynı zamanda uğrunda savaşacaklarına da yemin ettiler -Savaş Bey'atı (*bey'at el-harb*). Hz. Muhammed'in amcası Abbas Haşim'in Hz. Muhammed'e karşı sorumluluklarını gerçekten Evs ve Hazrec'in yüklenmesini sağlamak için orada bulunuyordu. Hz. Muhammed oniki temsilcinin (*nukabā*) seçilmesini istedi ve öyle yapıldı. Kureyş, kendileri için düşmanca gözüken görüşmeler hakkında bazı şeyler işitti ve bazı Medineli putperestlere sordu, onlar da duyduklarının doğru olmadığını samimiyetle söylediler. Hz. Muhammed, şimdi Medine'ye gitmeleri için sahabilerini teşvik etmeye başladı -Ebu Seleme'nin bile Akabe bey'atından önce gittiği söylenir- ve sonunda Hz. Muhammed'in kendisi de içinde bulunmak üzere orada yetmiş kişi idiler; bu Hicret, başka deyişle Peygamber'in göçüdür; '*hegira*' eski transliteration'dur ve '*flight*' da doğru bir tercümesidir. Hicretin başladığı Arap yılının ilk günü Miladi 16 Temmuz 622, daha sonraları İslam takviminin başlangıcı olarak kabul edildi²⁶⁷.

Bu geçerli geleneksel anlatım Taberi'nin yazdığı²⁶⁸, Urve b. ez-Zübeyr'e göre olayların erken bir anlatımı ile karşılaştırılabilir:

"Hz. Peygamber Aleyhisselam'ın Medine'ye hicretinden önce, Habeşistan'a hicret edenlerden bazıları döndüğünde Müslümanlar sayıca artıp çoğalmaya başladı. Medine'deki Ensarın çoğu İslam'ı kabul etti ve Medine'de İslam yayıldı ve Medine halkı Rasulullah Aleyhisselam'ı Mekke'de ziyaret etmeye başladı. Kureyş bunu görünce, (Müslümanlar) üzerine baskıda hareketlenmeye ve onları irtidada

266 Krş. Buhl, *Muhammed*, 186, n. 147.

267 Tab. 1207-32; IH, 286-325.

268 1224-5.

146

zorlamaya başladı. Onları yakaladılar ve dinlerini değiştirmekte ısrarlı idiler, (Müslümanlar) büyük sıkıntılara katlandılar. Bu ikinci *fitne*dir. İki fitne vardı, birincisi, Hz. Muhammed onların gitmelerine müsaade edip buyurduğundan bazılarının Habeşistan'a gitmelerine yol açan fitnedir; ötekisi de, döndüklerinde kendilerini ziyaret eden Medinelileri gördükleri zamanki fitne. Daha sonra başları daha önceleri ihtida etmiş bir kişi olan yetmiş temsilci Medine'den Rasulullah Aleyhisselam'a geldi. Hac sırasında onunla buluştular; ve (şöyle) yemin ederek Akabe'de kendisine biat ettiler: "Biz Sendeniz, Sen de bizdensin" ve "eğer Sen ya da arkadaşlarından herhangi biri bize gelirse, kendimizi koruduğumuz şeyden sizi de koruyacağız". Kureyş'in onlara baskılarını artırması üzerine Rasulullah Aleyhisselam sahabilerine Medine'ye gitmeleri için müsaade etti. Bu ikinci *fitne* idi ki, Rasulullah Aleyhisselam sahabilerini Medine'ye gönderdi ve kendisi de oraya gitti. Yüce Allah bununla ilgili olarak şu ayeti vahyetmiştir: 'Fitne kalmayınca, din de Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşı'n' (2 / 189)

Urve'nin bu rivayetiyle ilgili olarak onun, Umeyye ailesine düşman olan ez-Zübeyr ailesinden olduğunu, kendi ailesi Umeyye oğmasının Hz. Muhammed'e muhalefete iyice karışmış bulunduğunu gördüğünden, aile geleneğinin eziyeti ve olayların akışına etkisini abartmaya mütemayil olduğunu unutmamalıyız. Böylece, Urve'nin ileri sürdüğü saik, olayın dengeli anlatımı olarak alınmamalıdır. Kuran ayeti, Medine döneminin²⁶⁹ sonunda gelmiş olmalıdır, böylece de aslında burada ileri sürülenle ilgisi yoktur.

Urve'nin anlatımında Akabe'de iki ayrı toplantının bulunmayışı, bazı Batılı bilginlerin yalnızca bir buluşma olduğu şeklindeki görüşünü doğruluyor gibi gözükebilir. Bu görüşün asıl dayanağı, ilk buluşmadaki, yani, kadınlar biatında edilen yeminin, açıkça daha sonralara ait olan bir Kuran bölümüne²⁷⁰ istinad etmesidir. Fakat, bu herkesçe itibar edilen rivayetteki biatın kelimesi kelimesine ifadesinin kaynağı olsa da, bir buluşma olmadığını gerektirmez. Tersine, Hz. Muhammed ile Medineliler arasında uzun ve dikkatli görüşmeler ya-

269 Bell, *Translation of Q.*

270 Krş. Buhl, *Muhammed*, 186; Q. 60.12.

147 pılmış olduğu açıktır. Mus'ab'ı Medine'ye gönderişi yalnızca yeni Müslüman olanları eğitmesi için değil, fakat aynı zamanda oradaki durum hakkında bilgi vermesi içindi. Dolayısıyla rivayetin anahatlarını kabul edebiliriz. İlk etkili ilişkiler Hazrec ile idi, fakat Hz. Muhammed daha çok bir temsilci topluluğu ile buluşmada ısrar etti, çünkü diğeri bulunmaksızın, rakip oymaklardan birine güvenemiyordu. Bu buluşmada, kesin ayrıntıları ne olursa olsun, Hz. Muhammed'le Medineliler arasında, Hz. Muhammed'i Peygamber olarak bir bakıma kabul etmeyi içeren (böyle bir tanımanın anlamı şüphesiz Hudeybiye'den sonraki kadar önemli olmasa bile) geçici bir anlaşma yapılmış olmalıdır.

Gene, Akabe'deki ikinci ya da asıl *buluşma* ile ilgili olarak, tartışılabilecek ayrıntılar vardır, fakat genel hatlarıyla kabul edilmelidir. Abbas meselesi bütünüyle, bu nazik zamanda Benu Haşim'in Hz. Muhammed'e şerefsizce muamelesini gizlemek için daha sonraki bir icad olarak belki reddedilmelidir; Hz. Muhammed Taif'ten döndüğünde, Nevfel oymağı reisinin himayesindeydi; kaynaklarda durumun değişmesiyle ilgili hiç bir atıf bulunmadığı göz önünde tutulursa, Hz. Muhammed'in kendi oymağının değil de, Benu Nevfel'in himayesinde olduğu hemen hemen kesindir. Abbas'ın bir müşrik olarak konuştuğundan dolayı, olayın doğru olduğu iddiası tutarsızdır; putatapıcılık, muhaliflere (Birinci Hicri Yüzyılın sonunda) şerefsizlikten daha az bir tutamak vermekteydi. Vehb b. Munebbih'e atfedilen ve bir papirüs'e²⁷¹ yazılmış bulunan rivayet, yukarıdaki görüşü doğrulamakta gibidir. Bu rivayette Abbas, Hz. Muhammed'i çok övmektedir; sonra, Hz. Muhammed, bir Medinelinin, Abbas'ı yalanlayıp ve kendilerinin Hz. Muhammed'e onun verdiği değerden daha çok değer verdiklerini göstererek cevap vermesine müsaade etmektedir. Verilen izlenim odur ki, bu, Abbasi propagandasına karşı bir cevaptır. Vehb'in bu rivayetinden (ki, birtakım güç meseleler ortaya çıkarmaktadır) tamamıyla farklı olan en doyurucu varsayım, Abbas'ın Akabe'yi ziyaretinin, Abbasi propagandacılarının salt bir uydurması olduğudur.

Gene oniki temsilcinin (nukabâ) görevlendirilmesiyle ilgili birtakım güçlükler vardır, çünkü onlar, hiçbir iş yapmışa benzemiyorlar. Birtakım Batılı yazarlar onların, Hz. Muhammed'i, Hz. Musa ve Hz. İsa'ya benzetmek için hikayeye sokulduklarından şüphe etmiş-

²⁷¹ G. Melamede, 'The Meetings at al -Akabe' *Le Monde Orientale*, xxviii, 1934, s. 17-58.

148

lerdir. Vehb'in rivayetinde, Medinelilerden birinin Hz. Muhammed'e 'Hz. Musa'ya biat eden İsrail kabilesinden nukabâ'nın şartlarına benzer şartlar altında' bir başkasının da 'Meryem oğlu İsa'ya²⁷² Havarîyûn'un şartlarına uygun bir biçimde' biat ettiği anlatılmaktadır. Bununla birlikte, Hz. Muhammed'in, asıl temsilcileri öldüğünde, nasıl Benu Neccar'ın nakîb'i olduğu, şüphenin yersiz olduğunu ve aynı zamanda bu büyük örnek kişilerin hiçbir kasıtlı taklidi olmadığını göstermektedir. Muhtemel olan şudur ki, nukabâ Medine'deki yeni toplumun ya da *ummeh*'nin çok geçmeden terkedilmiş olan ilkel teşkilatının bir parçasıdır.

Öte yandan, Buluşma'yla ilgili asıl mesele, yani bir çeşit *Savaş Biatı'nı* gerektirme kabul edilmelidir, fakat bu biatın ne derecede etkili olduğundan emin olamayız. Medineliler, Muhacirun'u, başka deyişle Mekke'den göç edip gelenleri uygun şartlarda kabul etmeye razı olmuş olmalılar. Açık olmayan şey, Medinelilerin kendilerini Kureyş düşmanlığına ne dereceye kadar adadıklarıdır. Şüphesiz, onlar, Mekke'nin büyüyen gücünden kuşku duyuyorlardı ve Hz. Muhammed'in Mekke'de *persona non grata* (istenmeyen kişi) oluşu, Mekke'nin nüfuzunun genişlemesi için kendisinin kullanılmayacağına bir garanti olacaktı. Ancak O'nu iyi karşılamak ve Medine'de kendisine nüfuzlu bir mevki vermekle, onlar Mekkelilere meydan okumuyorlar mıydı?

Bu sorunun cevabı, öbür sorulara verilecek cevaplara bağlıdır. Hz. Muhammed'in sahabileri için Medine'ye gittiklerinden sonra ne gibi tasarıları vardı? Onların orada varlıklarını devam ettirmeleri için ne gibi teklifleri vardı? Onların Medine'de sürekli işsiz-gücsüz misafirler olarak kalmalarını isteyemezdi; çiftçi olarak yerleşmelerini de pek bekleyemezdi. Onlar Medine'de, dışarıya kervanlar göndermek suretiyle sadece tacirler ya da Mekke kervanlarının örgütlü baskın ve yağmacıları olarak yaşamalarını sürdürebilirlerdi. Fakat, önceki seçenek dahi, asıl tasarı olsaydı bile, -bunun birtakım belirtileri var- yakın bir zamanda Kureyş'le fiilî düşmanlığa götürmüş olurdu ki, Hz. Muhammed de bunu önceden görebilirdi. Kısacası Hz. Muhammed, Medine'ye göçünün er geç kendilerini Mekkelilerle savaşmaya götüreceğini anlamış olmalıdır. Medinelilere bunun ne kadarını ve nasıl söylemişti? Ve onlar bunu ne derecede farketmişlerdi? Kaynaklarımızın belirttiğinden daha fazlasını varsayabiliriz²⁷³.

272. Metin, *ap*, Melamede, a.g.e., s. 4. Krş. Q. 5.15.

273. Fakat krş. IH, 313 vd., vs.

149 Caetani, Medinelilerin, en azından istenilen biçimde Kuran öğretisini bütünüyle kabul ettikleri için değil de, yalnızca Medine'nin iç barışına ilgilendikleri için, Hz. Muhammed'i üstün bir kâhin olarak kabul ettikleri görüşünü ileri sürer²⁷⁴; ona göre, yalnızca bir avuç kişi gerçek mühtediler idi. Bu görüş haklı olarak maddi faktörleri vurgulayıp (gerçekte İbn İshak'ın yaptığı gibi) gereksiz yere dinî ya da ideolojik faktörleri önemsemiyor; bu ikisi birbirinin karşısı değil, tamamlayıcılarıdır. Medine'deki temel ayrılığın Hz. Muhammed'i oraya getirmek isteyenlerle istemeyenler arasında bulunduğunu, ve "ihtidaların" da Hz. Muhammed'in siyasi başarısı olmadan devam edemeyeceğini kabul edebiliriz. Medinelilerin Kuran'ın Yahudi-Hristiyan düşüncelerini bir dereceye kadar putperest Arap şartlarında yorumladıkları ve böylece, Caetani'nin belirttiği gibi; yanlış anlamış olmaları da mümkündür. Ancak, Hz. Muhammed'i destekleyen Medinelilerin çoğunluğunun İslam'ı esas itibarıyla anladıkları ve onun ilkelerini kabul ettiklerine inanmalıyız. Evrenin yaratıcısı, yöneticisi ve Kıyamet Gününün hâkimi olarak Allah; ve Allah'ın Araplara vahyinin aracısı olarak Hz. Muhammed. Müslümanlar Medine'de yeni bir topluluk örneği yaratıyorlardı; ve bu yeni yaradış, açık ve kesin bir ideolojik tabanı gerektiriyordu. Medineli Müslümanlardan bazıları dini coşkunluğa sahip olmuş olabilirler, fakat onların hepsi, akrabalık yerine, dini bağlar üzerine kurulan bir topluluk yaşayışına katılmak için dini bağlılıkların gerçekliğine yeterince inanmış olmaları.

5. Hicret

Medineliler Hz. Muhammed'i desteklemeye söz verince (biat) tasarısını gerçekleştirmek için zaman kaybetmedi. Biat gizli tutulmaktaydı ve açık faaliyetleri muhaliflerine birtakım ipuçları vermeden önce, Hz. Muhammed'in mümkün olduğu kadar bir şeyler yapması gerekiyordu. Dolayısıyla Mekke'deki sahabilerine Mekke'den ayrılp Medine'ye gitmelerini söyledi. İbn İshak'ın rivayeti²⁷⁵ açıkça göstermektedir ki, kendisini ve onları harekete geçiren şey, Medine'deki hareketin parlak geleceği idi. Urve'nin, eziyetten kaçmak için gittikleri, şeklindeki ifadesi, yanlış bir önemsemedir; Ebu Seleme²⁷⁶ nin durumu ve Hz. Muhammed'in kendisine ve Ebu Bekr'e yönelti-

²⁷⁴ *Studi*, iii. 27-36.

²⁷⁵ IH, 314.6 vd.

²⁷⁶ IH, 314 vd.

150 len hakaretler dışında, hicretten, başka deyişle, Medine'ye göçten öncesinde yeni bir baskı dönemi hakkında hiçbir iz yoktur; ileri gelenlerin, Hz. Muhammed'in ne yaptığını farketmelerinden *sonra*, belki de birtakım eziyetler ya da en azından şiddetli bir muhalefet olmuş-
tur. Bu şartlar altında, Hz. Muhammed'in sahabilerine sözünün bir buyruk değil de, teşvik ve ikna olduğunu düşünebiliriz; bir zamanlar önde gelen bir Müslüman olan Nu'aym an-Naḥḥām gibi bazı kimseler Mekke'de kaldılar, fakat bu kişiler hiçbir zaman yeniden din değiştirme (irtidad) ile suçlanmamışlardır²⁷⁷. Bu ilk kafilede Medine'ye yaklaşık olarak yetmiş kişinin göç ettiği söylenir; onlar küçük kümeler olarak yolculuk yaptılar ve hepsi de sağlıcakla oraya vardılar. Medine'deki Müslümanlar *Muhâcirün*'a, başka deyişle *Göçenler*'e kalacak yer sağladılar.

Sonunda, herkesçe kabul edilen rivayete göre, Hz. Muhammed'le birlikte yalnız Ali ve Ebu Bekr Mekke'de kaldılar. Çoğunluğun Medine'ye varmalarına değin Hz. Muhammed'in böylece bekleme sebepleri, belki de kararsızların bu girişimden caymadıklarından emin olmak ve Medine'ye vardığında kendisinin güçlü ve bağımsız bir durumda bulunmasının ve yalnızca Medineli Müslümanların²⁷⁸ desteğine güvenmek zorunda kalmamasını sağlamak için idi. Bu sırada Kureyş ileri gelenleri bir şeyin yaklaşmakta olduğunu farkına varmışlardı. Bir toplantı yaptılar ve bir süre tartıştıktan sonra Ebu Cehl'in tasarısını kabul ettiler; buna göre, her kabileden bir kişi olmak üzere bir gençler takımı, Hz. Muhammed'e kılıçlarıyla aynı anda saldıracaklar, böylece de kan suçu hepsine birden yayılacak, dolayısıyla kan davasına girişilemeyecekti²⁷⁹. Belirtmek gerekir ki, Nevfel oymağı, Hz. Muhammed'i himayesine alanın kardeşi ve kendi oğlu, Tu'ayme b. 'Adî ve Cubeyr b. Mut'im tarafından temsil edilmişti; ancak kendisinin ölmüş olup olmadığını yoksa yalnızca uzak mı durduğunu bilmiyoruz. Temsilcileri belirtilen öteki kabileler Abd Şems, Abdu'd-Dar, Esed, Mahzum, Sehm ve Cumah'dır; bunlar gerçekte, altıncı sahifedeki tabloda yer alan B ve C gruplarıdır. Böyle bir toplantının olduğunu ve İbn İshak'ın belirttiği gibi, orada bulunanların Hz. Muhammed'in kendilerine karşı düşmanca faaliyetler tasarladığını fark ettiklerini inkâr etmek için hiçbir sebep yok gibi gözüküyor. Öte yandan, daha sonraki olaylar, Hz. Muhammed'i öldürmek

277 Krş. Caetani, *Ann.*, s. 364; Q. 8.73.

278 Aynı eser, s. 365

279 İH, 323 vd.

için hiçbir kararlı girişimin olmadığını açıkça göstermektedir; dolayısıyla, toplantıda kaynakların ileri sürdüklerinden daha zayıf bir anlaşma olmuş olabilir. Bununla birlikte tehlikenin yakınlığı, Hz. Muhammed'in Mekke'den ayrılışını hızlandırdı.

151 Tehlikenin tam mahiyeti ve kapsamı hakkında emin olmak güçtür. Hicretin bütün hikayesi hayal ürünü şeylerle bezenmiştir ve belki ilk kaynaklar bile katkılardan uzak değildir. Toplantı görüşmelerinden sonra, mümkündür ki, Hz. Muhammed Mekke'de fazlasıyla rahatsız edilmiş olabilir, fakat Hz. Muhammed'in davranışlarına göre hüküm verilirse, en büyük tehlike kendisi yolda iken olanıydı. Şüphesiz bir yer vardı ki orada Mekkeli koruyucularının kendisinden sorumlu oldukları ve fakat henüz Medinelilerin sorumluluğuna girmediği alandan ayrı kalmış olduğu tahmin edilebilir; bu ara bölgede, katilini bir kan davasına karıştırmaksızın öldürülebilirdi. Kendisine yoldaşlık eden Ebu Bekr de belki aynı durumdaydı, çünkü oymağı kendisine sahip çıkmamış gibidir²⁸⁰.

İbn İshak'a göre Hz. Muhammed ayrılması gerektiğini fark edince, Mekkelilerin, kendisini uyuyor sanmaları için Ali'yi kendi yatağına yatırdı, sonra da gözükmezsizin dışarı çıktı ve Ebu Bekr'le birlikte, gizlice Mekke'den pek uzak olmayan güneyde, bir mağara gitti ve orada Ebu Bekr'in oğlunun, kendisini aramanın gevşediğini haber verinceye kadar bir iki gün gizlice kaldı. Daha sonra yanlarından Ebu Bekr'in azadlısı Amir b. Fuhayra ve ed-Du'il b. Bekr kabilesinden Abdullah b. Arkat adında bir kılavuz olduğu halde iki deve üzerinde yola koyuldular. Yolculuğun ilk bölümünde sapa yollardan gittiler ve Mekke'den ancak iyice uzaklaştıktan sonra ana yola girdiler. Rabiulevvel'in 12. günü (24 Eylül 622)²⁸¹ Medine vahasının kenarındaki Kubâ'ya sağlıcakla vardılar.

Kuran'ın ilk Medeni ayetlerinden biri (9 / 40) mağara hikâyesini doğrular:

“O'na yardım etmezseniz, bilin ki, inkâr edenler O'nu Mekke'den çıkardıklarında mağarada bulunan iki kişiden biri olarak Allah ona yardım etmişti. Arkadaşına, 'üzülme, Allah bizimledir' diyordu”.

280 Krş. İH, 245 vd.

281 İH, 325-33.

Başka bir ayet (8 / 30) tamamıyla kesin olmamakla birlikte Kureys'in toplantısını işaret edebilir:

“İnanmayanlar Seni ya bir yerde tutmak ya öldürmek ya da sürmek için düzen kuruyorlarken, Allah da düzen kuruyordu; Allah düzen kuranların en iyisidir.”

Hz. Muhammed'in Kubâ'ya gelmesiyle birlikte, mesleğinin ikinci ya da Medine dönemi başlar.

6. Mekke Başarısı

152 Hz. Muhammed'in mesleğinin Mekke dönemindeki büyük başarısı, yeni bir dinin, sonunda İslam diye bilinen bir dinin kuruluşu idi. Hicret'e değin, İslam'ın anahatlarıyla tamamlanmış olduğu söylenebilir; ancak, kurumlarının çoğu henüz iyice gelişmemiş bir durumdaydı. Resmî duâlar ya da ibâdet, tamamıyla teşekkül edememişti, şu var ki, şüphesiz buna benzer bir şey başlamıştı. Öte yandan gece namazları rağbet görüyor gibiydi²⁸². 'İslam'ın diğer şartları' -oruç, zekat, şehadet ve Hac- henüz tamamıyla gelişmiş değildi. Ancak temel kavramların hepsi -Allah, Kıyamet Günü, Cennet, Cehennem, Allah'ın peygamberler göndermesi- önem kazanmıştı.

Bazı bilginler, İslam'ı 'kabul edenlerin' çoğunluğunun samimiyetini şüphe ile karşıladılar ve çoğu zaman kişilerin temelde maddi saiklerden ötürü hareket ettiklerini ileri sürme eğilimini gösterdiler. Bu, dogmatik olunmaması daha iyi olan bir noktadır; çünkü İslami düşünceler Batınınkinden oldukça farklıdır. Batıda anlaşıldığı şekilde bir din değiştirme ve samimi dindarlığın az olduğu belki de doğrudur; ama bu, Batılı anlayışların yakınoğudaki dinin tezahürlerine tamamıyla uygun olmadığı içindir. Yakınoğu ölçülerine göre, bu ihtidalar ve dindarlık belki de samimi idi; imanı açıkça belirtmek belki, o zamanın Arabına bugünün Batılısına ifade ettiğinden çok daha fazla bir şey ifade ediyordu. Maddi saikler, dini saikleri dışarıda bırakmayacak, ama birbirlerini tamamlayacaklardı. Şüphesiz, dini düşünceler, insanların, içinde bulundukları durum ve faaliyetlerinin amaçlarının tamamıyla farkına varmaları için gerekliydi. Dini düşünüşte siyasi, toplumsal ve iktisadi tezahürü olan bir hareket kendi kendinin farkına vardı. Bu çoğu zaman, belki de her zaman, Yakın Doğu'da doğru olmakla birlikte, Çağdaş Batı'nın tuhaf bulduğu bir

282 Krş. Q. 73 ve tefsirler.

olaydır. Ne var ki, düşüncelerimize tuhaf gelen bu şey, Hz. Muhammed'de odaklaşan hareketin dini görünümünün daima tamamıyla samimi ve her zaman başka görünümlele sıkı sıkıya örülmüş olduğu gerçeğine karşı bizi körleştirmemeli.

153 Bu yeni din veya ideoloji Batı Arabistan'ın göçebe olmayan topluluklarının ihtiyaçlarına tam tamına uygun olduğu için köklü bir toplumsal değişimin aracı olmaya yeterliydi. Hem Mekke, hem de Medine'deki göçebe ahlâk ve dünya görüşü, çöl şartlarına ne kadar uygun olursa olsun, yerleşik topluluklar için yeterli değildi. Mekke'deki başlıca sıkıntı, belki de bencil ferdiyetçilikti; Medine'de ise, yüksek bir hukuki otoriteye olan ihtiyaç, kendisini fazlasıyla duyurmaktaydı. Bir bakıma İslam'ın büyük işi, göçebe ahlakını yerleşik şartlarda kullanmak üzere değiştirmekti; bunun anahtarı da, toplum için yeni bir teşkilatlandırma ilkesi idi. Şimdiye kadar toplumun bağı kan yakınlıkları idi, fakat bu, daha büyük topluluklar durumunda çok zayıftı –Evs ve Hazrec'in ortak atalardan gelmeleri, aralarındaki şiddetli kavgaları önlemedi– ve topluluğa bağlılık, ferdiyetçilik yaygınlaşınca, davranışlar için yetersiz bir müeyyide oluyordu.

Yeni ilkeyi kısaca, açık ve kesin bir şekilde ifade etmek güçtür. Onun özü, Peygamber'i, topluluk için bir bütünleşme odağı olarak anlamaktı. Bu yeni topluluk birimi (birbirleriyle hısım olabilen ya da olmayan) birtakım hısım insan kümelerini içine alabilmekte; ve hepsine birden bir peygamber gönderilmiş olması gerçeği kendilerini bir arada tutmaktaydı. Dolayısıyla bu topluluk üyelerinin, Allah'ın Peygamber aracılığıyla vahyedilen emirlerine hep birlikte uyma görevleri vardı. Böylece bir bağlılık ilkesi, rakip insan kümeleri üzerinde üstün bir otorite, yani Peygamber –veya belki Allah'ın sözü demek gerekir– vardır. Daha sonraki surelerde ümmet (*Ummeh*), cemaat kelimesinin gittikçe artarak kullanılmasıyla bu yeni anlayışın gelişmesi Kuran'da yansımaktadır. Şüphesiz her kişi hakettiğine göre mucazat ve mükafata uğramakla birlikte, her ümmetin ayrı bir birim olarak Hâkim'in huzuruna geleceği sözkonusu edilerek Kıyamet Gününe atıflar özellikle sıklaşmaktadır; herhangi bir ümmet üyeleri kendi peygamberlerine inanmayabilir (27 / 85). Aksine, *kavm* (kabile veya halk) kelimesi yalnızca hısmılık bağlarıyla birbirlerine bağlı bir topluluğu göstermektedir. 'Medine Anayasası'nda²⁸³ *ümme*ti resmi bir tanım olarak kullanma anılmaya değer: "Onlar (Kureyş ve Yesrib'den inananlar ve onlarla dost olanlar) tek bir *ümme*ttir."

283. İH, 341.

Şüphesiz ki, bu düşünce ve anlayışlar ancak Hicret'ten bir süre sonra tam anlamlarını kazandılar; fakat Hz. Muhammed daha Medinelilerle görüşmeye başladığı zaman nüve halinde mevcut olmalıdır. Hz. Muhammed'in zihninde -gelişmiş bir şekilde olsa da- büyük Arap yayılış hareketinin tabanını oluşturmak için geliştirilmeye elverişli bir ideolojinin varolmuş olması, zamanının ihtiyaçlarını farkedişinin kapsamının bir ölçüsü ve Mekke dönemindeki başarısının büyüklüğüdür.

EK BİLGİLER

EK A

154

HABEŞLİLER

H. Lammens'in makalesi, *Les Ahabîs et l'organisation militaire de la Mecque, au siècle de l'hégire*²⁸⁴deki alaycı görüş, kaynaklarca desteklenmemektedir. Lammens'e göre, Hz. Muhammed'e karşı koyan Mekkeliler kavga etmekten vazgeçmişler ve askeri işlerde, Habeşistanlı ve diğer siyah kölelerden ibaret ve çapulculardan biraz daha iyi olan serbest bedevilerden bir güce sahip, doğrudan doğruya Habeşliler (*ehâbîs*)den bir kuvvete güvenmişlerdi.

Lammens'in söylediklerinde tutarlı olan çok şey vardır. Özellikle O, Habeşlilerin, yalnızca '*die politischen Verbündeten*' ya da Wellhausen'in dediği gibi '*antlaşmalılar*' olmadıklarını ileri sürmede haklıdır. Bununla birlikte, O, ne yazık ki başka bir yönde, kanıtın çok ötesine gitmektedir. Onun kaynakları keyfi bir şekilde ele alması bilimsel değildir. Onun şunu veya bunu kabul ya da reddetmesi herhangi bir tarafsız esasa göre değil de, kendi kişisel düşünceleri ve önyargılarına göredir. Böylece, 'Habeşliler ve Mekkeliler (halktan) köleler' ifadesindeki ve açıklayıcıdır ve Habeşlilerin kölelerle aynı kimse olduklarını göstermektedir; öte yandan Habeşliler ve onlara (Kureyş'e) Tihâme halkından ve Kinâne kabilelerinden itaat edenler ifadesindeki ve kesin bir ayırıma işaret ediyor. Fakat niçin? Lammens'in, ispat etmeye çalıştığı teorisinin doğruluğunu kabul etmesi, bunun sebebi gibi gözüküyor.

Daha dengeli bir görüş oluşturmak için ilk defa İbn Hişam, el-Vakidî ve et-Taberî'deki, Habeşlilere yapılan başlıca atıfları dikkate almak yardımcı olacaktır.

A. Ebu Bekr'in Mekke'den çekilmesi ve İbn ad-Dughunnak (ya da Duğayna)'ya himaye için başvurmasıyla ilgili olarak denilmek-

284 Arabeî, s. 237-94; aslı *Journal Asiatique*, 1916, s. 425-82 dedir.

tedir ki, Benu el-Haris b. Abd Menat b. Kinane'den İbn ed-Duğunah, 'o zamanlar *seyyidu'l-ahâbiş* idi... Ehâbiş (Habeşliler) Benu el-Haris b. Abd Menat b. Kinane ve el-Hûn b. Huzeyme b. Mudrike ve Huzâ'a'dan Benu el-Mustalik idiler²⁸⁵. Bu ismin sebebi, onların Ahbaş denilen bir vadide bir konfederasyon oluşturmaları (tehâlefû) idi²⁸⁶.

155 B. Ebu Sufyan ve kervandaki ortaklar bunu yaptığında (para verdiğinde), Kureyş, kendi Ehâbişi ve kendilerine Kinane kabilelerinden ve Tihame halkından itaat edenler ile Allah'ın Elçisine karşı savaşmak için anlaştılar²⁸⁷. WK. s. 199'da 'Ahâbiş'ten bizden yana olanlar' ibaresi vardır; a.g.e., s. 201'de üç bayraktan biri 'Ahâbiş arasında onlardan biri tarafından taşınmakta' idi diye kayıtlıdır. Bütün bunlar Uhud Savaşına işaret etmektedir.

C. Uhud'da "muharebe başladığında, düşmanı Ahâbiş ve Mekke keli kölelerle birlikte ilk karşılayan Ebu 'Âmir idi²⁸⁸"

D. Uhud Savaşı'nın sonunda, 'o sıralarda Ahâbiş'in reisi (seyid el-Ahâbiş) olan' el-Huleys b. Zebbân, Hamza'nın cesedi parçalandığı için Ebu Sufyan'ı kınadı, Ebu Sufyan da hatasını kabul etti²⁸⁹.

E. Hassan b. Sabit'in Uhud üzerine bir şiirinden, "Sen şerefsiz (veya sayısız) inançsızlık örneği kibirlilerinin kendilerini helaka götürdüğü kimseleri Ahâbiş'i (Ahâbiş diye) bir araya getirdin." Lammens, başka bir metni tercih etmektedir ki ben de onu şöyle çeviririm: 'Sen, soysuz Ahâbiş'i biraraya getirdin...', başka türlü çevrilme imkanları da vardır. Metnin ve yorumun muğlaklığı gözönünde tutulunca, kelimenin bu kullanılışı üzerinde fazla durulmamalıdır²⁹⁰.

F. Ka'b b. Mâlik'in bir şiirinden: "Biz deniz dalgasına geldik, aralarında Ahâbiş vardı; bazıları zırhlı, bazıları miğferli, üç bin kişi; biz... iken...²⁹¹"

G. Hendek veya Medine Kuşatmasında, "Kureyş ilerledi... onların Ahâbiş'i ve onlardan (Kureyş'e) yana olan Benu Kinane ve Tihame halkından on bin kişi ile²⁹²."

285 IH, 245

286 IH, 246; yine varyantlar.

287 IH, 556 = Tab. 1384.

288 IH, 561.

289 IH, 582.

290 IH, 613.

291. IH, 614.

292 IH, 673.

H. Hudeybiye'de "El-Huleys b. Alkame (veya b. Zebbân) o sıralarda seyyid el-Ahâbîş idi." O, Benu el-Haris b. Abd Menat b. Kinane'dendi. Hz. Muhammed'e bir elçi olarak gönderildiğinde, Müslümanların ciddi amaçlarından öyle etkilendi ki; O, Mekkeliler kendilerine Haccetmek için müsaade etmezlerse Ahâbîş'le birlikte Hz. Muhammed'in tarafına geçeceği tehdidinde bulundu²⁹³.

I. el-Ahzar b. Lu't ed-Du'elî'nin Benu Ka'b (Benu Huzâ'a'nın kolu)'a sataşan bir şiirinde, onların şimdi, Ahâbîş'in uzakta olması yüzünden savaşta yararsız oldukları ileri sürülmektedir²⁹⁴.

J. Mekke düştüğü sırada, orada bulunan Ahâbîş, Müslümanlara karşı koyan birkaç kişi arasında idiler²⁹⁵.

Bunlara, Hicret öncesi olaylarla ilgili aşağıdaki atıflar eklenebilir.

156

K. Ficar Savaşına yol açan olaydan sonra, "Kureyş ve Kinane ve Esed b. Huzeyme'den başkaları ve Ahâbîş'ten kendilerine katılan kimseler –onlar el-Haris b. 'Abd Menât b. Kinâne (kabilesi) ve 'Adel, el-Kâreh, Dîş ve Benu'l-Hâris b. 'Abd Menât ile ittifakları dolayısıyla el-Huzâ'a'dan el-Mustalik'tir.– bu çekişmeye hazırlanarak sessiz kaldılar...²⁹⁶"

L. İki Ficar Savaşından önce, Harb b. Umeyye Benu Bekr b. Abd Menat b. Kinane ile yapılan savaşta Kureyş'in başı idi. "O sırada Ahâbîş Benu Bekr'le birlikteydi; onlar Kureyş'e karşı el-Hubşi denilen bir dağda bir anlaşma yapmışlar ve bu yüzden Ahâbîş diye adlandırılmışlardır²⁹⁷"

Kaynaklara karşı takındığım genel tavırdan –ki bu Lammens'-inkinden oldukça değişiktir– aşağıdaki sonuçlar oldukça kesin gözüküyor:

1. Ahâbîş'in Arap olmadıklarını gösteren hiçbir şey yoktur. Tersine, Arap olduklarını gösteren, –özellikle J alıntısı,– çok şey vardır. Lammens'in görüşünde ağırlık, kelimenin etimolojisi üzerindedir. Fakat bu Habeş (Habeşliler)'in bir türevi olmakla beraber, muhtemel olan tek şey bu değildir. İbn Hişam'ın verdiği türevin yanı sıra O,

293 IH, 743 = Tab. 1538 vd., WW, 252 vd.

294 IH, 804.

295 Tab. 1635.

296 IS, i. 1.81.8–11.

297 Azraqı, *ap.* Wüst., *Mekka*, i.71.14.

“Bir kabile değil de bir insan takımı veya topluluğu” (Lane) anlamına gelen *uhbûş* ya da *uhbûşeh*’nin bir çoğulu olabilir. Habeş’ten türemiş bile olsa, bu kimselerin zaruri olarak zenci oldukları anlamına gelmez; onlar erkek tarafından saf arap, kadın tarafından da oldukça zenci katığı ile de esmer renkli olabilirler. Böylece Ahâbiş’in Habeşistanlı köleler olduklarını söylemek için gerekli hiç bir sebep yoktur ve böyle bir görüşü imkansız saymak için de çok sebep vardır.

2. Ahâbiş, görünürde kabilevi olarak teşkilatlanmıştı; *seyyid*, herkesin bir kabile başkanı için kullandığı unvandı²⁹⁸. Ancak, kulanılan bazı ifadeler onların gelişigüzel bir kabile topluluğu olmadığını gösterir; sözgelişi, ‘*onların ahâbişi*’ ifadesi²⁹⁹. Bu, Lane’in *uhbûş* için verdiği anlama uymaktadır. Bu, böyle ise, ahâbiş, A alıntısında adı geçen kabilelerin antlaşmalıları olan geniş ölçüde kabilesiz insanlardan oluşmuş olabilir. Onlar, belki de bağlı bulundukları ailelerle birlikte savaşan Kureyş’in sıradan *halifleri* başka deyişle antlaşmalıları olamazlardı. *Haliflerin* bazıları Mekke’de önemli kişilerdi; sözgelişi, Hz. Muhammed’in bir kere, himaye için başvurduğu el-Ahnes b. Şerik. Bilâ neseb³⁰⁰ ifadesi, gerçekse, yalnızca “yoksul atalardan gelen” anlamına gelebilir. Kendilerinin ilk defa Kureyş’e (L) karşı koyma olgusu, onların Mekke yöresinden bir zayıf sözde-kabile topluluğu olduklarını doğruluyor gözüküyor.

3. İbn ed-Duğunne’nin hareketleri, kendisinin Mekke’de özel bir mevki sahibi olduğunu gösterebilir, fakat onun önemi, kendisinin aslında ‘Kureyş’e karşı koymaya hazır olmadığı için, kolaylıkla abartılmış olabilir. D ve H alıntılarında el-Ḥuleys Kureyş ile, ona denk ilişkide bulunan bağımsız bir baş olarak hareket etmektedir. Böyle bir davranış, eğer Ahâbiş’in Kureyş’le münasebeti, sözgelişi Benu Bekr b. Abd Menat’inkini andırıyorsa yeteri kadar açıklık kazandırabilir.

4. Mekkelilerin belki de sayısız siyah köleleri vardı, bunlar da savaşlara katılmışlardı. Bazıları efendilerinin yanında dövüşmüşse benziyor; fakat C alıntısı, Uhud’da, Ahâbiş’ten farklı olmakla beraber, ayrı bir müfreze olarak bulunduklarını ima etmektedir. Köleler belki de Mekke’de yaşıyorlardı. Ahâbiş ise, anlaşıyor ki Mekke’den iki günlük bir mesafede oturmaktaydılar (alıntı A).

298 Krş. Lammers, *Berceau*, 208.

299 Krş. WW. 225, burada Sufyan al-Hudhalî’nin Ahâbiş’ine açık bir referans vardır.

300 Krş. E.

5. Bazı alıntılardaki “Habeşliler”in anlam farklılıklarının “Bir kabileye bağlı olmayan kimseler” ve “Ahbeş’den kimseler” birbirine karışma ihtimalini gözönünde tutmalıyız. Ahâbîş’in iddia edilen türevleri belki de daha sonraki vakanüvislerin tahminleridir.

6. Ahâbîş ne ve nasıl olursa olsun –bir esrarengiz tarafları var-sayıları Müslümanların sıkıntılarını arttırmışsa da, onlar anılan savaşlarda birinci derecede önemli değillerdi. Lammens’in, Mekke iktidarının bir siyah köleler üzerine kurulduğu şeklindeki şeytanca iddiası, temelsizdir. Pek mühim ve zengin tüccarlar savaş âşıkları değillerdi ve ondan kaçınmaya çalıştılar; fakat, gerektiğinde iyi savaşılabilirlerdi.

Arap Tanrıcılığı ve Yahudi-Hristiyan Etkileri

Bir ve iki nesil önceki yazarların pek çok sorduğu soru Hz. Muhammed’in kendisi üzerinde Hristiyan ve Yahudi etkilerinin ne derecede olduğu hakkında idi ve bunun gerisindeki varsayım da bazı önemsiz istisnalar dışında, Hz. Muhammed’in va’z ettiği araplar arasında Tek Tanrıcılığın olmayışı idi. Ancak bu varsayımın temelsiz olduğu gittikçe açıklığa kavuşmaktadır. İlk Kuran ayetleri, hitab ettikleri kimselerde bir yüce varlık kavramı ve onu kabul etme yatkınlığı bulunduğunu varsaymaktadır; başka iddialar da, Tektanrıcılığın genellikle Arabistan’ın aydın çevrelerine özellikle de Mekke’ye nüfuz ettiğini doğruluyor gibidir³⁰¹. Böylece, D.G. Margoliouth, *The Origins of Arabic Poetry*³⁰² adlı yazısında, İslam öncesi şiirinde İslam’ın daha sonra benimsediği Tektanrıcılık düşüncelerinin belirlediği birkaç örnek vermektedir. O, bunu, bu şiirin sahipliğini inkâr için bir sebep olarak göstermeye çalışmıştır; ne var ki bu olgunun en sade açıklaması, Kuran’ın da varsaydığı Tektanrıcılığın yayılması olabilir. Gene, C.C. Torrey *The Jewish Foundation of Islam*’da, hemen hemen kendi kendine karşı kendi görüşünü oluşturmak için delili fazla zorlarken şunu kabul eder gözüküyor:

O’nun ‘Arapça Kuran’ı bir deha eseri, büyük adamın büyük yaradışı, şüphesiz, baştan başa Arap malzemelerinden oluşturulmuştur.

301 Krş. Nicholson, *Lit. Hist.* 139 vd.

302 JRAS, 1925, s. 417-49, özellikle 434 vd.

Kuran'ın ifade şeklinin bütün özelliklerine, yabancı kelimeler ve özel isimler de dahil o sahneye çıkmadan önce de Mekke'de bir aşinalık vardı³⁰³.

Torrey bir dereceye kadar Arapça konuşan Yahudilerin kullandığı dini terimleri düşünmektedir; fakat belli ki, onların çoğu asıl Araplarca da kullanılmaktaydı. Şimdi, kelimelerin mevcudiyeti düşüncelerin, en azından 'bulanık Tektanricılık' dediğim, yani kendisini kesin ibadet eylemlerinde göstermeyen ve Putperestlikten farklılığının tam bilincinde bulunmayan bir Tektanricılık şekliyle varlığını göstermelidir.

Böylece, sağlıklı bilimsellik ve tarihçinin teolojik tarafsızlığı, bu alanda sorulacak başlıca sorunun, Yahudi ve Hristiyan (belki de daha başka) etkileri, Hz. Muhammed'in kendisini ya da daha doğrusu Kuran'ı değil de, Miladi 600'deki Mekke'yi ne derecede etkiledi şeklinde olmasını göstermektedir; ve bu sorunun cevabı, ne basit ne de tamamıyla kesin olabilir.

Bu dolaylı veya çevreden gelen etkilerin varlığı, dolaysız etkinin bütünüyle inkar edilmesi anlamına gelmez. Bununla birlikte, 'havada-ki' düşüncelerden Hz. Muhammed'e, Araplar tarafından kolaylıkla iletilmiş olabileceği için, Mekke çevresindeki Tektanricılık etkileriyle ilgilenmemizin gerekliliğini ve yalnızca iyi bir delil olduğu yerde de, Tektanrici bir bildiricinin doğrudan doğruya etkisinin var olduğunu farzetmek genellikle daha kabule değer gözüküyor. En önemli delil, Nahl Suresindeki (16 / 105ED), yabancı olan bir öğretmene yapılan atıftır. Bu noktayı çok abartan (43 f., ve c.), Torrey Hz. Muhammed'in, bir 'insan öğretmeni olduğunu inkar etmediğini fakat yalnızca öğretinin gökten geldiği üzerinde ısrar ettiğini', belirtiyor. Şimdi, Hz. Muhammed'in böyle bir öğretmeni bulunduğu varsayılınca, O'nun tabiatıyla gerçek olarak gözüken bir şey ile, yani Kuran'da görülen eski Ahid hikâyeleriyle bilişikliğin doğruluğundaki gelişme ile bir bağlantısı olacaktır. Mesela, 37 / 135 C ve 26 / 171 E(D)'de Hz. Lut'un topluluğundan kurtuluşa ermemiş olan yaşlı bir kadındır; başka yerlerde O, Hz. Lut'un karısıdır (27 / 58 E(D); 7 / 81 D-E; 15 / 60 DE; 11 / 83 E +; 29 / 32 E +). Gene, bu nakillerden ilk dördünde Hz. İbrahim ile Hz. Lut arasındaki bu bağlantının bilincinde olmayı gösterecek hiçbir şey yoktur ve aslında bazı meseleler bu bağlantının bilinmediğini göstermektedir; öte yandan, son üç nakilde Hz. İbrahim'le

303 P. 54; krş. 33 vd, 48, 50, 52, 71, 76, vs; yine krş. Jeffery, *Vocabulary*, 10.

ilişki açıkça ifade edilmektedir. Bu çeşitten bir şey hakkında yalnızca bir veya iki örnek bulunsaydı, kolaylıkla açıklanabilirlerdi; fakat, çok var; ve dolayısıyla Batılı eleştirmeci, Hz. Muhammed'in bu hikâyeler hakkındaki bilgisinin artmakta olduğu, böylece de bunları bilen bir kişi ya da kişilerden bilgi aldığı sonucuna karşı direnmekte güçlük çekmektedir.

Bir Sünnî Müslüman, bu gözlemi kabul edince, belki, Allah'ın Kuran üslubunu Hz. Muhammed ve O'na uyanların anlayışlarına uydurduğunu ileri sürebilir; buradan da onlar, insani kaynaklardan gelen hikayelerle bilşiklik kurdukları, öte yandan da Allah'ın hikâyelerdeki maksadı ve ihtiva ettikleri öğretiyi onlara vahyettiğini kabul edebilir. Böyle bir görüş, 11/51 C-E + gibi âyetlerde birtakım güçlüklerle karşılaşır:

“Bu Sana vahyettiğimiz bilinmeyenin haberlerindendir. Sen de, milletin de daha önce bunu bilmiyordunuz. O halde sabret.”

160

Biz, Hz. Muhammed'in samimiyetini hem benimseyip hem de insani kaynaklardan bilgisinin arttığını da kabul edersek, önümüzde üç ihtimal belirmekte gibi gözüküyor; (1) Hz. Muhammed'in hikaye ile onun içindeki 'öğreti'nin arasındaki farkı ayırdetmediği ve ikincisi vahy ile geldiği için de tümünü vahyedilmiş olarak gördüğünü varsayabiliriz; (2) Hikayeler kendisine telapatik özellikte olağanüstü bir yolla gelmiş olabilir; (3) çeviri kesin olmayabilir, özellikle de, nûhî (ilhamla verme) kelimesi, 'içindeki öğretiyi ya da önemini anlamaya yolaçmak' gibi biraz değişik bir anlama gelebilir. Hakikat, muhtemel olarak birinci ile üçüncü görüş arasında bir yerde yatmaktadır. Kuran'daki hikayeler daima bir maksatla ve bu maksadı belirtmek için, daha ziyade imalı ve veciz bir tarzda anlatılmıştır. Söz gelişi, onlar, bir peygamberin bildirisini reddeden muhaliflerinin sonunda nasıl yenik düştüklerini ve bağlı kalanların da nasıl kurtulduklarını göstermektedir. Hikayeler bir bütün olarak da, yeni hareketin şerefli manevi atalara sahip olduğunu, soy güdücü zihniyetteki Arap dünyası için açıklığa kavuşturması bakımından belki, daha da bir ehemmiyeti haizdir. İleri sürmekte hiçbir önemli güçlük yoktur ki hikayelerin sonraki önemi, maksadı ve kesin şekli Hz. Muhammed'e, iddia edilen bildiricisinin bildirmelerinden değil de, vahy ile gelmiştir.

Hz. Muhammed'in samimiyetine inanmak isteyen kimselere böyle bir ayetin verdiği sıkıntı, varsayılan Tektarıcı tarafından kendisine muhtemelen bildirilmiş olan şeyin çok önemsiz olduğunu gör-

mezlikten gelmeye sebep olmamalı. Hz. Muhammed ve Müslümanlar, daha önceki peygamberlerin hikayelerine ilgi duymakta idiler (ve belki de onlar hakkında daha fazla bilgi edinmeye çalıştılar); çünkü, kısmen, onlar bu hikayelerden cesaret alıyor ve teselli buluyorlardı, fakat esas itibarıyla, daha önce belirtildiği üzere, çünkü bu bir *fahr* şekli, başka deyişle kişinin atalarının erdemleri ile övünmesi idi. Fakat peygamberlere karşı bu ilgi uyanmadan önce, Kuran'ın temel bildirisi açıklanmıştı; ve onun varsaydığı düşünceler, özellikle bildirilmelerini gerektirmiyordu; çünkü onlar, Mekke çevresinde yayılmış bulunuyordu. Onların Kuran'daki, çağdaş duruma uyması için bütünleştirilmiş kesin şekli, onlara ancak peygamberâne sezgi yoluyla verilmiş olabilirdi.

- 161 Hiçbir Yahudi ya da Hristiyan Hz. Muhammed'e peygamber olduğunu söylemedi. Böylece, İslam'ı anlama için kaynaklar hakkındaki başlıca soru, Yahudi-Hristiyan fikirleri Hicaz'da hangi yollarla ve ne dereceye kadar muhite alışmıştı sorusudur.

162

EKBİLGİ C HANİFLER

İbn İshak³⁰⁴ putperest uygulamaları terketmek ve *Hanifiyye* yani Hz. İbrahim'in dinini aramak için sözbirliği yapan Hz. Muhammed'den bir önceki nesle mensup dört kişiden bahsetmektedir; ve İbn Kuteybe³⁰⁵ içlerinde Umeyye b. Ebi's-Salt ve Ebu Kays b. el-Eslet³⁰⁶ in de bulunduğu, kendilerine *Hanif* denilen yarım düzine başka kişileri anmaktadır. Bu atıflardan ne anlamamız gerekir? Bunlar ne Yahudi ne de Hristiyan olan, Arabistan'da Tektanrıci bir mezhebin varlığını mı ima ediyorlar?

Sprenger'den bu yana, bu tartışma üzerine o kadar çok şey söylendi ki burada çeşitli görüşleri özetlemek bile imkansızdır; Hz. Muhammed'in biyografisi ile en çok ilgili noktaları belirtmekle yetinmeliyiz³⁰⁷.

304 İH. 143-9.

305 Ma'arif, 28-30.

306 Yine kış. İH. 40.178.293.

307 Başlıca kaynaklar: F. Buhl, *Hanif* mad. EI'de; Caetani, *Ann. i*, s. 181-92; R. Bell, 'Who were the Hanifs?' *Moslem World*, xx, 1930, s. 120-4'de; N.A. Faris ve H.W. Glidden, 'The Development of the meaning of the Koranic Hanif', *Journal of the Palestine Oriental Society*, ix, 1939, s. 1-13.

Hanif kelimesinin Kuran-ı Kerim'deki kullanılışı, oldukça sağlam bir başlangıç noktası teşkil etmektedir. Orada, 'Hanifler Arap dininin ideal kaynağının takipçileri idiler; onlar, tarihi topluluğun hiçbir mezhebi ya da bölümü değillerdi'³⁰⁸. Kuran öğretisinin bu görünümü, Medine döneminin başlangıçlarında, Hz. Muhammed'in Yahudilerle ilişkileri bozulunca kendisini gösterdi; Yahudiler ve Hristiyanlar, Hz. İbrahim'in dinini değiştirdikleri halde Müslümanların onu büsbütün sadeliğiyle korudukları ileri sürülmüştü³⁰⁹. Dahası, açık olarak gözüktüyor ki ilk kaynaklarda haniflere bütün atıflar, Kuran'daki ifadeleri açıklayacak olguları bulma çabalarıdır ve adı geçen kişilerden hiçbiri kendilerini *hanif* diye adlandırmamıştır ya da *hanifiyye*'yi aramakta olduklarını söylememişlerdir.

163 Hz. Muhammed'den önce Arapça'da *hanif*'in kullanılışının birkaç gerçek örneği vardır (hangi örneklerin gerçek anlamda kullanıldığını, hangilerinin kullanılmadığını her zaman söylemek kolay olmasa bile), fakat orada, onun, bir bakıma değişik bir anlamı var ve meseleyi en son araştıranlar, onun, sonunda, 'Nabatlıların lehçesinden doğmuş olduğunu' söylemektedirler ki 'onların dilinde o, kendilerinin kısmen Hellenleşmiş Suriye-Arap dininde³¹⁰ bir tür çiçek anlamına gelir.' Bununla birlikte, bu türeme konusu, ikinci derecede bir meseledir; yukarıdaki görüş doğru bile olsa, bundan ötürü Hellenizmin benimsenmesinin Tektanrıci fikirlerin Arabistan'a yayılmasına önemli bir katkıda bulunduğu zorunlu olarak söylenemez; gerçekten böyle olması muhtemel değildir.

İbn İshak'ın rivayetindeki dört kişi kendi kendilerini *hanif* diye adlandırmadıysa bile, gene de, Tektanrıçılığa doğru yavaş yavaş ilerlemekte olabilirler. Bu dört kişiden ikisi, Varaka b. Nevfel (Hz. Hatice'nin kuzeni) ve Osman b. Huveyris Kureyş'in Esed oymağına mensuptu; her ikisi de Hristiyan oldular; ama, ikincisinin Hristiyanlığı, en azından siyasi içerikler taşımaktaydı. Bir başkası, Ubeydullah b. Cahş, Abd Şems oymağının bir antlaşmalısı ve Abd el-Muttalib'in kızının oğluydu; o Müslüman oldu ve Habeşistan göçüne katıldı, fakat orada Hristiyanlığa geçti. Dördüncüsü Adî oymağından Zeyd b. Amr bir tarafa kesin bir bağlılığı olmaksızın Tektanrıci olarak kal-

308 Bell, a.g.e., 124.

309 Krş. C. Snouck Hurgronje, *Het Mekaaknsche Fest*, 29 vd. = *Verspreide Geschiedten*, i. 22 vd.

310 Faris ve Glidden, a.g.e., 12.

dı. Bu kişiler hakkında *Agânî*'de ve başka yerlerde daha fazla bilgi var³¹¹. Böylece, bütün bunlar, daha sonraki uydurmalara atfedilince veya yanlış anlamlar ortadan kaldırılınca, geriye bir miktar varsayılmış olgu kalmaktadır; fakat bu, olayların farazi olarak yeniden kuruluşunu sağlayacak bir karakterde değildir. Bu dört kişi arasında bir sözlü anlaşma olduğundan emin olamayız. Olsaydı, dini olduğu kadar siyasi bir görünümü olacağı hemen hemen kesindi; bu durumda da, muhtemel olarak Hz. Osman'ın Mekke'de güç kazanma girişiyle belki de bağlantılı olmayacaktı. Fakat onlar yalnızca birbirine paralel çizgiler takip ediyor olabilirlerdi. Belki de, onlar daha ziyade dini faktöre ilgilenmiş olsalar da hiç biri, çağdaş sıkıntılara götüren dini olmayan faktörlerden gâfil değildir.

Böylece, sır, *hanîf* adı verilen kişileri kuşatırken, onlar hakkında bildiğimiz, Hz. Muhammed'in büyüdüğü çevreye Tektanrıcılığın yayılış ve Araplar arasında en aydın kişileri cezbediş şekline onları ek bir örnek yapmaya yeterlidir. Bu cazibeye cevap veren kimseler, yalnızca *hanîf* denilen kişiler değildi. Kendisini ilk takip edenler arasında Osman b. Maz'un gibi birkaç kişi, en azından, Medine'den Ebu 164 'Âmir 'Abd Amr b. Sayfî vardı ki, şiddetli bir muhalif oldu. Hz. Muhammed'in hayatını araştıranlar için *hanîf* adı verilenler, çevrede mevcut olan Tektanrıcılığın başlıca delili olması bakımından önemlidir.

165

EKBİLGİ D

TEZEKKĀ VS.

Kuran'daki *tezekkâ*'nın çevirisi ve *zekâ*'nın diğer türevleri (*zekât*-tan başka) bir çeşit güçlük çıkarıyor. Bir bilim adamı 'kendini arındırma' diye çeviriyor, fakat ya parantez içinde ya da bir dipnotta 'sada vererek' diye eklemektedir³¹². Bir başkası, yalnızca 'yardım sever ol' demektedir³¹³. Zekat ismi dışında, bu kök, Kuran'da yaklaşık olarak 26 kez geçmektedir ve bu örneklerin en önemlilerini göz önünde tutmak öğreticidir. Bunlar dört bölüme ayrılmaktadır:

Birinci bölümde (2/169 E +; 3/71 F; 4/52 E?; 53/33 E +) anlam açıktır. Bütün bunlar, Yeni Ahid'de 'doğrulama'nın kullanış

311 Referanslar için bk. Caetani, a.g.e.

312 Bell, *Translation of Q.*

313 J. Obermann, *The Arab Heritage*, ed. N.A. Faris, Princeton, 1946, s. 108'de.

biçimine çok benzer bir tarzda 'doğrulama' (temize çıkarma) ya da 'doğru sayma' anlamında kullanılan ikinci ölçü *zekkâ*'dan örneklerdir. Her iki durumda da, düşünce ifade veya imâ edilmiştir: Kendini-zi temize çıkarmayın, Allah dilediğini temize çıkarır. Hepsinin eskatolojik bir ilgisi vardır ve yine hepsi, muhtemelen sonuncusu hariç olmak üzere, Yahudilere işaret etmektedir. Bu kullanışın bağlı bulunduğu Yahudi düşüncelerinin bu eleştirisi Yeni Ahid'dekine benzemektedir.

İkinci Bölümde (2 / 123 F; 2 / 146 F-; 3 / 158 G; 62 / 2 E) bir kavmi 'arındırmak' (*yuzekkî*) için bir peygamber gönderildiği söylenmektedir. Bu ayetler erken veya orta Medine dönemine aittir; birincisi Hz. İbrahim'i vasıflandırıcı ise de, Yahudilere bir hitap içerisinde geçmektedir; diğerleri Hz. Muhammed'e atıftır. Bir peygamber, Allah'ın temize çıkarması anlamında temize çıkaramayacağı için, 'temize çıkarma' diye çevirirsek, (Allah tarafından) 'temize çıkarma'-nın peygamberin görevinin sonucu olduğunu söylemeliyiz. Aynı şey, 'arındırmak' için de geçerlidir. Bununla birlikte, belki de bu kelime, anlam bakımından genişletilebilir ve 'temize çıkmaya ya da arındırmaya yönelme' anlamına alınabilir. Öte yandan, 'zekatı tahsis etmek için' anlamına gelebilir; eğer *zekat* henüz teknik bir terim olmayıp 'arınma yollarının' çağrışımlarından bir şey anlamına geliyorsa, bu özellikle uygun olur. Böylece, *yuzekki* bir peygamber için kullanıldığı yerde, 'müesseseseleştirerek sadaka verme yoluyla arındırma' anlamına gelebilir.

166 Üçüncü bölümü oluşturan *tezekkâ* ve *et-tezekkî*'nin Mekke (ve belki de erken Medine) döneminde kullanılışları (20 / 78 C-E; 35 / 19 C?; 79 / 18 C; 80 / 3,7 B; 87 / 14 C; 92 / 18 E?) birazcık farklıdır. 80 / 3 ve 7'de Hz. Muhammed'in tebliğinin amacı görünürde kişiyi *tezekkî*'ye getirmektir ki bu da, böylece hemen hemen ihtidaya eşittir. 20 / 78 ayeti Aden Cennetleri (bahçeleri) *tezekkî*'nin mükâfatıdır ve buna benzer bir şeye 35 / 19; 79 / 18 ve 87 / 14'te işaret edilmiştir. Böylece, *tezekki*, yaşamanın yüce amacının bir parçası olan ahlak üstünlüğüne işaret eder gibidir.

Bu, Batılı bilginlerin İbranice'deki benzer kelimelerin eş anlamlı kullanımları hakkında yazdıklarına uygun olacaktır³¹⁴. Arapça *zekâ* kökünün asıl anlamı, büyümek, gelişmek ya da serpmektir; fakat şimdi göz önüne alınan kullanışları başka dillerden etkilenmiştir ki,

314 Krş. Jeffery, *Vocabulary*.

bunlarda da (Arapçadaki *zekâ*'ya karşılık olan) benzer bir kök özellikle ahlaki temizliği göstermektedir. Bu düşüncenin Araplara olan yabancılığı –belki de bunu kendilerine Kur'ân tanıtmamış olsa da– onu açıklamak için *tezekkâ* gibi bir terim kullanmalarını izah etmeye yardım edebilir. O, şüphesiz eski dinin kendilerine tanıttığı dinî merâsim temizliğinden (bk. *tahhir* 74/4 B) farklıdır; böylece, *tezekkî*'nin anlamı, belki 'temizlik'den daha çok, 'doğruluk' ile daha iyi ifade edilebilir ve birinci bölümdeki *zekkâ* ile bağlantılı olur. İnsanların zaten doğru olduklarını söylemede herhangi bir güçlük varsa, kelimeyi 'doğruluğu hedef edinme, onu bir ilke kabul etme' anlamında telakki etmekle bu güçlükten sakınılabılır; fakat burada anlatılmak istenen farklılık belki de Araplarda yoktu.

İkinci kökten iki örneği bu bölüme katabiliriz; 'Eğer size Allah'ın lutfu ve merhameti olmasaydı, hiçbiriniz asla temizlenemezdi (*zekâ*), fakat Allah dilediğini temize çıkarır (*yüzekkî*)' (24/21 E). 'O'nu (ruhunu veya kendisini) arıtan kurtulmuştur' (91/9 C). 92/18 E?'deki *yetezekkâ* bu anlama alınabilir 'kendisini arındırmak için servetinden veren kimse (*yu'tî mâlehu yetezekkâ*) –fakat muhtemelen Medine'de nazil olduğu ve servetin anıldığı göz önünde tutulunca, belki de daha çok 'zekat (arındırıcı) olarak malından veren kişi' anlamına gelir; başka deyişle o, belki, 'arındırıcı' anlamının da bulunması yanı sıra, zekatın daha teknik kullanılışına işaret etmektedir. İlk Mekke ayetlerinin hiçbirisi *tezekkâ* ile para arasında bağlantı kurmaz; tersine Firavun'un durumunda (79/18) olduğu gibi, özel bir atıf bazan uygun değildir; Abese Suresinde (80) zengin bir adam bulunduğu halde, gene de âmâ adam muhtemel bir *tezekkî* örneği olmaktadır.

- 167 Kökün asıl Arapça anlamının hâkim olduğu dördüncü bir bölüm de vardır (2/232 H; 18/18 E +; 18/73 C?; 19/19 E +; 24/28 H; 24/30 G?). Bunlar bizim özel sorunumuza yeni hiçbir unsur eklemez, ilgi çekici olmakla birlikte tartışılmalarına gerek yoktur.

Zekât kelimesi genellikle *şalât* ile birlikte sık sık teknik bir anlamda kullanılmaktadır; fakat teknik olmayan anlamda da yani, yukarıdaki üçüncü bölümde olduğu gibi genel ahlaki üstünlük veya doğruluk anlamında bazı kullanılış örnekleri vardır. En iyi örnekler 18/80 C? ve 23/4 E olup; Meryem Suresi (19)'nin 14, 34 ve 55 ayetleri (hepsi E +) belki daha başka örnekler olarak verilebilir; ancak peygamberlerle bağlantı göz önünde tutulunca onlar muhtemel olarak ikinci bölümle ilgili olacaktır.

Nihayet, 9 / 104 vardır ki bu da, *zekâ* kökünün ahlaki yönü *tahara*'nın dini merasimle ilgili temizliği ile bağlantı kuruyor gözük-mektedir. Hz. Muhammed'e bazı bedevilerle ilgili olarak, 'Onları temizlemek ve arındırmak için mallarından bir sadaka al (*tutahhiru-hum ve tuzekki-him bi-hâ*) buyurulmaktadır. Bazı Müslüman müfessir-lerin³¹⁵ tercih ettikleri bir başka muhtemel yorum da, 'Onların mal-larından kendilerini temizleyecek bir sadaka al; sen de onunla onları temize çıkaracaksın (paklayacaksın)' şeklindedir. Her bir yorumda, iki düşünce de birbirleriyle bağlantılıdır. Tefsirler ayetin vahyedilmesine nüzûl sebebi olarak gösterdikleri şeylerde yanlış olabilirler, fakat şüphesiz onlar, onun geçerli Arap düşünceleriyle bağdaştırıldığını ileri sürmekte haklıdırlar. Bu kimseler, kendilerini temizlemeyi gerektirecek bir şey yaptıklarını düşünmemişlerdi; arınmayı isteyenler kendileri-ydi. *Tuzekki* kelimesinin kendisine gelince, o, ikinci bölüme daha ya-kındır.

Bu inceleme gösteriyor ki Mekke döneminde -üçüncü bölüm- *zekâ* kökü özel dini kullanımlarda doğruluk ve ahlak yüceliği anlam-larına gelmekteydi. Taberi'nin³¹⁶ kendisinden nakilde bulunduğu mü-fessir İbn Zeyd *tezekki*'nin *İslam* ile aynı anlamda olduğunu söyleye-cek kadar ileri gitmiştir. *Tezekki* ile ilgili bir ahlaki temizlik fikri -zorunlu olarak olmasa da- mevcut olmuş olabilir, fakat din ya da dinî merasimle ilgili temizlik fikri ve de sadaka vermekle açık bir iliş-ki yoktur. Medine döneminde, bununla birlikte, bilhassa ikinci bölüm-de ve 9 / 104'te, *zekkâ* özellikle sadaka yoluyla arınmaya işaret ediyor ve (bir dereceye kadar) dini merasimle ilgili temizlikle bağlantılı gö-züküyor. Niçin böyle bir değişiklik oldu? Bu sorunla zekatın sadaka verme anlamındaki kullanılışı arasında bağlantı kurulabilir. Bu muh-temel olarak sadaka vermek değil de temizlik anlamına gelen Aramca 168 *zakôt*'dan türetilmiştir ve bir anlamdan öbürüne geçiş ister. Arabis-tan'da yerleşmiş Yahudilerin işi, isterse ilk defa Hz. Muhammed ta-rafından yapılmış olsun, geçiş sebebi aynı derecede güç bir sorun-dur³¹⁷. Doğruluk, dini merasim ve sadaka arasındaki bağlantı nedir?

Her ne kadar *tezekkâ*'nın görünürde, esas itibarıyla sadaka ver-mekle hiç bir ilgisi yok ise de, Kur'ân'ın ilk ayetlerinde cömertlik fazi-leti göze çarpmaktadır; tabii bu da sadaka vermeyi içine almaktadır.

315 Krş. at-Tabarı, *Tafsır*, a.g.e.

316 Tafsır, 79.18 hakkında.

317 Krş. Jeffery, *Vocabulary* ve oradaki referanslar.

Fakat C. Snouck Hurgronje'nin ileri sürdüğü üzere³¹⁸, sadaka verme, doğuda toplumcu ve faydacı bir sebeple değil de, fakat faziletlerin en önemlisi olduğu için uygulanmıştır ve uygulanmaktadır. Onun ifadesinin olumsuz tarafı tartışma götürmez, fakat bir fazilet olarak iyiliği, sırf iyilik olduğu için istemeden sözetmek, belki de bir çeşit ülküleştirmedir. Sami düşünüşünün derinliğinde çok değerli bir şeyi, hatta ilk doğan erkek çocuğu kurban etme düşüncesi vardı; şüphesiz böyle bir davranışın kışkanç bir Tanrı'yı yatıştırmaya vesile olacağına, böylece de kişinin sahip olduğu şeylerin arta kalanından yararlanmayı sağlayacağına inanmışlardı. İliklerine bu düşüncenin işlemiş olduğu kimse-lerin, sadaka vermeyi, kişinin mal varlığından veya parasından bir kısmını vermesini, bir yatıştırıcı kurban şekli olarak görmeleri tabii olacaktır³¹⁹.

Olabilir ki, *tezekkâ*'nın bulunduğu ilk âyetlerde ve hatta cömertlik üzerinde ısrar etmede, hiç de bu türlü bir düşünce yoktu. Fakat Kuran'ın daha sonraki âyetleri, eski düşüncelerin yeniden başgöstermesine tanıklık etmekte gibi gözüküyor; ve bunlar, şüphesiz ki Sünnet'in delalet ettiği gibi, *Zekât*'ın İslam'ın sonraki dönemlerindeki gelişmesinde mevcuttu.

Böylece, Bakara Suresinde (2 / 73), gizli verilen sadakalar (*sada-kât*)'ın yaygın yorumu göre, günahları örteceği ya da onlara kefâret olacağı (*yukeffirû*) söylenmektedir; aynı Sürede, daha önce sadakalardan, hac sırasında başın traş edilmediği durumlarda bir *fidye* olarak sözedilmektedir ki bu durumlarda, Lane'e göre *fidye*, 'yemini bozma kefareti gibi, vacibi yerine getirmede kusur ettiği dini bir davranışta kişinin, vermekle kendisini kötülükten koruduğu mal' anlamına gelmektedir.

- 169 Gene, sonraki nazariyeye göre, hukuki *zekât*'da ödenen şey her zaman kendisinden *zekât* alınan malın bir kısmı olacak ve paranın karşılığı olmayacaktı³²⁰. Ödeme, fiilî olarak da yapılmalıdır; gönüllü sadakalar hakkında bir kaç hadis sadakalarını kabul edecek kimse bulunmayan kişilerin büyük talihsizliklerinden bahsetmektedir³²¹. Bundan başka *zekât* olarak verilen nesne önceki sahibince satın alı-

318 'Une nouvelle Biographie de Mohammed', *Revue de l'Histoire des Religions*, 167 vd'de = *Verspreide Geschriften*, i. 353 vd.

319 Krş. M. Gaudetroy-Demombynes, *Muslim Institutions*, 105.

320 Ghazalî, *Ihyâ*?, v, fasl 2; krş. Bukharî, 24.58, ter. i. 485.

321 Bukharî 24.ğ.10.

namaz³²². Ayrıca dikkat edilebilir ki Gazzali zekatı verilecek mülkiyeti sıralarken, ilkin sığırı sonra hububatı ve bunlardan sonra da para, ticari mal, madenleri sıralamaktadır; başka deyişle yani ilk defa anılan şeyler Eski Ahid'de kurban gibi fedakârlık konusu olan şeylere benzemektedir.

Mekke döneminde *tezekkâ*'nın doğruluğu ya da ahlaki temizliği amaç edinme anlamına geldiğini kabul etmek doğru idiyse, bunun daha sonraları ortadan kalkması, Araplara yeni olan bir fikri ifade eden bu metod, dinî merasimle ilgili daha önceki temizlik fikirleriyle karıştırılmıştı. Kuran, ahlak ülküsü ile Tanrı buyruğu, dolayısıyla da Tanrı'nın yargılaması arasında bağlantı kurmuştur; dini merasimle temizlik fikrinin yeniden pekiştirilmesi bu bağlantıyı zayıflatabilir. Böylece *tezekkâ*, *hanîfiyye* ve *İslâm*'dan önce silinip gitmekteydi³²³.

170

EK BİLGİ E

Mekkeli Müslümanlar ve Putatapanların Listesi

İlk Müslümanların araştırmalarına esas teşkil eden noktalardan çoğu, kolaylıkla bir tablo şeklinde ortaya konabilir. Aşağıdaki tablodaki Müslümanların isimleri, İbn Sa'd'ın c. III / 1 ve IV / 1'deki isimlerdir. Putatapanlar, ilk kaynaklarda Hz. Muhammed'in başta gelen muhalifleri olarak belirtilen birkaç kişi ile birlikte Bedr'de öldürülen ve esir alınanların listelerinde (Caetani, *Ann.* I, s. 512-17) adı geçenlerdir.

M'nin Kabilesi- Ana'nın kabilesi; bu genellikle İbn Sa'd'ın kaydından alınmıştır; antlaşmalılar ve hür kimselere gelince, bunlar normal olarak bilindikleri halde bile verilmemiştir.

Yaş- Yani Hicret sırasındaki yaş; bu çoğu zaman İbn Sa'd'ın verdiği başka hususlar göz önünde tutularak hesaplanmalıdır ve her zaman kesin olarak verilmemiştir.

E - Caetani'nin verdiği ilk Müslümanlar listesindeki sayı, *Ann.* i, S 229, İH'den 162-5; E sütunundaki 'E'ler, kişinin ihtidasının listeden önce olduğunu göstermektedir.

322 Aynı eser, 59

323 Krş. s. 76 yukarıda.

AA - Habeşistan'a göçedenler hakkında Caetani'nin ilk listesindeki sayı (ibid. S 275, IH', 208 f., ve c'den).

AB - Göçedenler hakkında Caetani'nin ikinci listesi (ibid. S 277, IH, 209-15 ve c'den ilk listedeki isimleri atlayarak).

R - Göçedenlerden dönenlerin, Caetani'nin listesindeki sayısı (ibid. S 283, IH, 241-3 ve c'den); 'SH' iki gemide dönenlerden birisini göstermektedir (IH, 781-6) ve 'X' dönüşü hakkında birşey belirtmeyen ve Bedr'de Müslüman olarak bulunmayanı göstermektedir.

H - Caetani'nin listesine göre, Hicrete katılanların sayısı (I, AH., § 15, IH, 316-23 ve c'den)

B - Bedr savaşındaki icraat; Müslümanlar için Caetani'nin listesindeki sayı (2 A.H., § 85 A, IH, 485-91 ve c'den); 'PK' ve 'PP' bu isimlerin Caetani'nin Bedr'de öldürülenler ve esir alınanlar listesinde yer aldıklarını göstermektedir (ibid., §§ 88, 89, IH, 507-15 ve c'den); 'P' Putatapıcı olarak bulunma anlamındadır.

'IS' kişinin Habeşistan'da ve Bedr'de Müslüman olarak bulunuşunu İbn Sa'd'ın belirttiğini göstermektedir, ve c.

- 171 * - Bu işaretle gösterilen kişi, her ne kadar çoğu zaman belli sebeplerle Caetani'de numaralanmamışsa da bu listede belirtilme gereğini göstermektedir; sözgelişi, Caetani'nin Habeşistan'a göçedenler hakkında ikinci listesi ilk listesindeki isimleri içine almaz, fakat onlar, ikinci listesine temel olan İbn Hişam'ın listesinde bulunmaktadır.

m = *mevlâ* yanaşma ya da âzât edilmiş köle.

h = *kalîf*, antlaşmalı.

h / *Temîm* = Temîm kabilesinden bir antlaşmalı.

	M'nin kabilesi	Yaş	E	AA	AB	R	H	B
ESED								
Müslümanlar								
ez-Zubeyr b. el-Avvam b. Huveylid	Haşim	27-8	E	5	x	7	63	32
—Hâtib b. Ebi Balta'a h.		35	33
—Sa'd m (Habib'in)		34
Sa'ib b. el-Avvam b. Huveylid	Haşim
Halid b. Hızam b. Huveylid	Esed	ölü	IS	d.
el-Esved b. Nevfel b. Huveylid	Abd Şems	15	Sh
Amr b. Umeyye el-Haris	Teym	17	d.
Yezid b. Zem'a el-Esved	Mahzum	16	X
Putatapıcılar								
Zem'a b. el-Esved b. el-Muttalib		PK
el-Haris b. Zem'a		PK
Ukayl b. el-Esved (veya Akil)		PK
Ebu'l-Bahteri (el-As) b. Hişam		PK
b. el-Haris		PK
Nevfel b. Huveylid		PK
es-Sâ'ib b. Ebi Hubeş		PP
el-Huveyris b. Abbâd		PP
Abdullah b. Humeyd		PP
Hakim b. Hizâm b. Huveylid		PP
+2 antlaşmalı +1 tâbi								
NEVFEL								
Müslümanlar								
Utbe b. Gazvan h.		40	14	6	68	30
—Habbâb m (Utbe'nin)		31	61	31
Putatapıcılar								
el-Hâris b. Âmir b. Nevfel		PK
Tu'ayme b. Adi b. Nevfel		PK
Adi b. el-Hıyar b. Adi b. N.		PP
el-Mut'im b. Adî b. Nevfel		?d.
+2 antlaşmalı +1 tâbi								
ÂBD ŞEMS								
Müslümanlar								
Osman b. Affân b. Abî'l-Âs	Abd Şems	39 / 46	E	1	x	1	69	13

175

	M'nin kabilesi	Yaş	E	AA	AB	R	H	B
Ebu Huzeyfe b. Utbe b. Rabi'a	Kinane	41-2	38	3	x	3	66	14
—Sâlim m. (Ebu Huzeyfe'nin)		67	15
—Abdullah b. Caş h / Huzeyme	Haşim	38-46	22	..	7	5	4	17
Ebu Yezid b. Rukayş h / Huzeyme		14	21
—Ukkaş b. Mihsan h / Huzeyme		33	7	18
—Ebu Sinan b. Mihsan h / Huzeyme		35	22
—Sinan b. Ebi Sinan h / Huzeyme		15	23
—Şucâ' b. Vehb h / Huzeyme		29-37	IS	..	8	19
—Ukbe b. Vehb h / Huzeyme		9	20
—Rabi'a b. Eksem h / Huzeyme		31	20	25
—Muhriş b. Nazla h / Huzeyme		29-32	13	24
—Erbed b. Humeyra h / Huzeyme		10	29
—Malik b. Amr h / Suleym		17	26
—Midlâc b. Amr h / Suleym		27
—Sakf b. Amr h / Suleym		19	28
Halid b. Sa'îd b. el-As	Kinane	..	36	..	5	Sh
Amr b. Sa'îd	Mahzum	3	Sh
—Ebu Ahmed b. Caş h / Huzeyme	Haşim	..	23	..	IS	..	5	..
—Abdurrahman b. Rukayş h / Huzeyme	
—Amr b. Mihsan h / Huzeyme		15	..
—Kays b. Abdillâh h / Huzeyme		10	X	15?	..
—Safvân b. Amr h / Suleym		18	..
Ebu Musa el-Eş'âri h.		13	?Sh
—Mu'aykib b. Ebi Fatîma h.		12	?Sh
—Subayh m (Ebu Uhayha'nın)		16?
—ez-Zubeyr b. Ubeyde		21	..
—Tammâm b. Ubeyde		22	..
—Muhammed b. Abdillâh b. Caş		24	..
Putatapıcılar								
Hanzala b. Ebi Sufyan b. Harb b. Umeyye		PK
Ubeyde b. Said b. el-As b. Umeyye		PK
el-As b. Said b. el-As b. Umeyye		PK
Ukbe b. Ebi Muayt b. Ebi Amr b. Umeyye		PK
Utbe b. Rabia b. Abd Şems		PK
Şeybe b. Rabia b. Abd Şems		PK
el-Velid b. Utbe b. Rabia		PK
Amr b. Ebi Sufyan b. Harb b. Umeyye		PP

	M'nin kabilesi	Yaş	E	AA	AB	R	H	B
el-Hâris b. Ebi Vecze b. Ebi Amr		PP
Ebu'l-As b. er-Rabi' b. Abd el-Uzza		PP
Ebu'l-As b. Nevfel b. Abd Şems		PP
+8 antlaşmalı +4 tâbi	
Ebu Sufyan b. Harb	
MAHZUM								
Müslümanlar								
Ebu Seleme b. Abd el-Esed b. Hilal	Haşim	..	2	8	*	14	1	50
el-Arkam b. Abd Menaf b. Esed	Huza'a	26-34	3	52
Şemmâs b. Osman b. eş-Şerid	Abd Şems	35	16	..	51
—Ammar b. Yâsir h (Ebu Huzeyfenin)		56?	44	..	90	19	..	53
—Mu'attib b. Avf h / Huzaa		21	41	20	..	54
Ayyaş b. Ebi Rabi'a b. el-Mugire	Temim	..	18	..	40	18
Seleme b. Hişam b. el-Mugire	Rabia	39	17
el-Velid b. el-Velid b. el-Mugire	Becile
Hâşim b. Ebi Huzeyfe b. el-Mugire	Mahzum	38	X
Habbâr b. Sufyan b. Abd el-Esed b. Hilal	Amir	36	X
Abdullah b. Sufyan b. Abd el-Esed	Amir	37	X
+2 antlaşmalı								
Putatapıcılar								
Ebu Cehl (Amr) b. Hişam b. el-Mugire	Temim	PK
el-As b. Hişam b. el-Mugire		PK
Hayid b. Hişam b. el-Mugire		PP
Mes'ud b. Ebi Umeyye b. el-Mugire		PK
Ebu Kays b. el-Velid b. el-Mugire		PK
Ebu Kays b. el-Fâkih b. el-Mugire		PK
Huzeyfe b. Ebi Huzeyfe b. el-Mugire		PK
Hişam b. Ebi Huzeyfe b. el-Mugire		PK
Umeyye b. Ebi Huzeyfe b. el-Mugire		PP
Osman b. Abdillâh b. el-Mugire		PP
Rifa'a b. Ebi Rifa'a b. Âiz b. Abdillâh		PK
el-Munzir b. Ebi Rabi'a b. Âiz b. Abdillâh		PK
Abdullah b. el-Munzir b. Ebi Rifa'a b. Âiz b. Abdillâh		PK
Zuheyr b. Ebi Rifa'a b. Âiz b. Abdillâh		PK
es-Sâib b. Ebi Rifa'a b. Âiz b. Abdillâh		PK
Ebu'l-Munzir b. Ebi Rifa'a b. Abid (?=Âiz) b. Abdillâh		PP

177

	M'nin kabilesi	Yaş	E	AA	AB	R	H	B
Seyfi b. Ebi Rifa'a b. Abid (? = Âiz) b. Abdillâh		PP
es-Sâ'ib b. Ebi's-Sâ'in b. Âbid (? = Âiz) b. Abdillâh		PK
Ebu Atâ Abdullâh b. es-Sâ'ib b. Âbid (? = Âiz) b. Abdillâh		PP
el-Esved b. Abd el-Esed b. Hilâl b. Âbid.		PK
Hâcib b. es-Sâ'ib b. Uveymir b. Amr b. Âbid		PK
Uveymir b. es-Sâ'ib b. Uveymir b. Amr b. Âbid		PK
Âiz b. es-Sâib b. Uveymir b. Amr b. Âbid		PK
el-Muttalib b. Hantab b. el-Haris b. Ubeyd		PP
Kays b. es-Sâ'ib?		PP
+8 antlaşmalı Bedr'de								
Abdullâh b. Ebi Rabia b. el-Mugira	
el-Haris b. Hişam b. el-Mugira	
Hişam b. el-velid b. el-Mugira	
Zuheyir b. Ebi Umeyye b. el-Mugira	
el-Velid b. el-Mugira		PP?
SEHM								
Müslümanlar								
Huneys b. Huzafe b. Kays b. Adi	Sehm	20	20	..	57	25	37	74
Abdullâh b. Huzafe b. Kays b. Adi	Kinane	62	X
(Ebu) Kays b. Huzafe b. Kays b. Adi	Kinane	60	X
Hişam b. el-Âs b. Vâ'il	Mahzum	59	26
Ebu Kays b. el-Hâris	Hadramavt	61	X
Abdullâh b. el-Hâris	Kinane	58	d.
es-Sâ'ib b. el-Haris	Kinane	68	X
el-Haccac b. el-Haris (veya el-Hâris)	Kinane	63	X	..	?P
Temim b. el-Haris (veya Bişr veya Numeyr)	Sa'sa'a	65	X
Sa'id b. el-Haris	Cumah	67	X
Ma'bed b. el-Haris (veya Ma'mer)	Cumah	..	?30	..	64	X
—Sa'id b. Amr h/ Tamim	Sa'sa'a	66	X
Umeyr b. Riâb b. Huzafe	Cumah	69	X
—Mahmiye b. Caz'	Himyer	70	Sh
Nâfi' b. Budeyl	

	M'nin kabilesi	Yaş	E	AA	AB	R	H	B
Putatapıcılar								
Munebbih b. el-Haccâc b. Âmir		PK
Nubeyh b. el-Haccac b. Âmir		PK
el-Âs b. Munebbih b. el-Haccac b. Âmir		PK
Ebu'l-As b. Kays b. Adî b. Suayd		PK
Âsim b. Ebi Avf b. Dubayre b. Suayd		PK
Âmir b. Ebi Avf b. Dubeyre		PK
Ebu Vedâ'a b. Dubeyre		PP
el-Haris b. Munebbih b. el-Haccac		PK
Ferve b. Kays b. Adî b. Huzafe		PP
Hanzala b. Kubeyş b. Huzafe		PP
el-Haccac b. el-Haris b. Kays b. Adî b. Sa'd		PP
—Eslem (Nubeyh'in m.'si)		PP
el-As b. Va'il b. Hâşim b. Sueyd	
Amr b. el-As b. Va'il	
el-Haris b. Kays b. Adî b. Sa'd.	
CUMAH								
Müslümanlar								
Osman b. Maz'un b. Habib b. Vehb	Cumah	..	4	10	*	21	..	60
Abdullah b. Maz'un b. Habib b. Vehb	Cumah	30	6	..	44	24	..	72
Kudame b. Maz'un b. Habib b. Vehb	Cumah	32	5	..	43	23	..	71
es-Sâ'ib b. Osman b. Maz'un	Suleym (M.si Abd Şems)	19-27	31	..	42	22	..	70
Ma'mer b. el-Haris b. Ma'mer b. Habib	Cumah	..	30	73
Hâtib b. el-Haris b. Ma'mer b. Habib	Cumah	?d.	26	..	45	d.
Hattab b. el-Haris b. Ma'mer b. Habib	Cumah	?d.	28	..	49	d.
Muhammed b. Hâtib		57	(Sh)
el-Haris b. Hâtib		48	(Sh)
Umeyr b. Vehb b. Halef b. Vehb	Sehm	P
Sufyan b. Ma'mer b. Habib b. Vehb	Yemen	51	X
Câbir b. Sufyan		52	X
Cunâde b. Sufyan		53	X
Nubeyh b. Osman b. Rabi'a		?56	Sh
Putatapıcılar								
Umeyye b. Halef b. Vehb		PK
Ali b. Umeyye b. Halef b. Vehb		PK
Amr b. Ubeyy b. Halef b. Vehb		PP

	M'nin kabilesi	Yaş	E	AA	AB	R	H	B
Abdullah b. Ubeyy b. Halef b. Vehb		PP
Avs b. Mi'yar		PK
Amr b. Abdillâh b. Osman b. Vuhayb		PP
Vehb b. Umeyr b. Vehb b. Halef b. Vehb		PP
Rabî'a b. Derrac b. el-Anbes		PP
+5 antlaşmalı ve c.	
Ubeyy b. Halef b. Vehb	
‘ABD ED-DÂR								
Müslümanlar								
Mus‘ab b. Umeyr b. Hâşim	Âmir	37+	..	6	x	8	65	35
Ebu'r-Rûm b. Umeyr b. Hâşim	?Greek	?24	X
Suveybit b. Sa'd b. Harmala	Huza'a	19	9	59	36
Firâs b. en-Nadr b. el-Hâris	Temim	25	X
Cahm b. Kays	el-Muttalib (evlilik yolu ile)	20	Sh
Huzeyme b. Cahm b. Kays		23	Sh
Amr b. Cahm b. Kays		22	Sh
+1								
Putatapıcılar								
en-Nadr b. el-Haris		PK
Abd el-Aziz b. Umeyr b. Hâşim		PP
+3 antlaşmalı +2 tâbi								
‘ABD								
Müslüman								
Tuleyb b. Umeyr	Haşim	22	18	10	60	88

övgü), 731f. 1016; bk. WW, 167. Babası hakkında bir bölüm vardır (809) ve bazı bölümler de Esed oymağının öteki üyelerini ya da onunla ilişiği olan kişileri içine almaktadır³²⁵. Bu sonuncular arasında, Hz. Muhammed tarafından, erken bir zamanda Zubeyr'le 'kardeş' kılınan ve vasiyetnamesinde varlığını ez-Zubeyr ve Abdullah b. ez-Zubeyr'e bırakan Abdullah b. Mes'ūd sayılmalıdır. Hâris de Esed oymağı ile ilişkili olarak kabul edilmiş olmalıdır; çünkü O, bir zamanlar Hz. Hatice'nin ve belki de onun kuzeni Hakîm b. Hızâm'ın kölesi olmuştu, Hakîm b. Hızâm da, bir süre, Urve'nin halası Hind bint el-Avvam ile evli kalmıştı³²⁶. Sebep ne olursa olsun, Urve Zeyd ve oğlu Usame'ye ilgi duymaktaydı³²⁷. et-Taberi, Zeyd'in ilk erkek müslüman olduğunu söylemek için, otoritelerden birisi olarak (onun öz dedesi Ebu Bekr'i değil de) 'Urve'yi göstermektedir³²⁸.

Bütün bunlar, onun İslam devletinde belli bir siyasi çevreye bağlı olduğuna işaret etmektedir. Hz. Muhammed'in sağlığında Ebu-Bekr, Ömer ve Ebu Ubeyde üçlüsünün nüfuzu altındaki güçlü parti; sonra Hicri 36'da hem Ali hem de Muaviye'ye karşı çıkan Aişe, Talha ve ez-Zubeyr'in partisi; sonra Hicri 62'den 72'ye kadar Emevilere karşı koymada sorumlu olan parti (Bu üç topluluk özdeş değildir, ancak aralarında bir devamlılık var). Böylece, onun naklettği belgeler arasında Hz. Muhammed'e ve Ebu Bekr'e karşı koymada sorumlu olan Umeyye oymağını ve diğerlerini kötü bir duruma sokan birtakım belgeler bulunursa şaşmamak gerekir; sözgelişi, Hz. Muhammed'in Benu Abd Menaf'ın³²⁹ kendisine karşı davranışlarından şikayeti; muhaliflerin listeleri³³⁰; Ebu Cehl'in kabalığı ve savaşıma istekli olması³³¹.

Bununla birlikte, mesele bu kadar basit değildir. Eski gruplaşmalar, dağılmaya yüz tutmuştu ve şüphesiz Abdülmelik Urve gibi bir adamı barıştırmak için elinden gelen her şeyi yapmıştı. Böylece İbn Sa'd'dan³³² öğrendiğimize göre, Urve'nin eşleri arasında kendi oymağı Esed'den Ebu'l-Bahteri'nin bir kız torunu, (Adi'den) Halife Ömer'in bir kız torunu, Umeyye oymağından bir kadın ve Mahzum'

325 Krş. WW, 189, 376.

326 IS, iii. 1.30.27.

327 Krş. IH, 791 vd., 1006; WW, 238, 433 vd. 437

328 Ann. i. 1167.

329 IH, 277 = Tab. 1199.

330 IH, 271 vd, 436.

331 IH, 428; WW, 51 vd.

332 v. 132 vd.

dan da başka bir kadın vardı. Ne yazık ki bu evliliklerin tarihleri belirtilmemiştir. Emevi kadınla olan evlilik iç savaştan önce ise, onun Abdulmelik'e nasıl gidebildiğini açıklar. Gene, belgelerde, 'Abd Şems' den 'Utbe b. Rabî'a'yı öven bir bölümü görüyoruz³³³; fakat bu, 'Abd Şems'den olmakla birlikte, Umeyye b. Abd Şems'den olmadığı gerçeğine tekabül edebilir.

182

Bu olgular gösteriyor ki Urve Emevilerin kesinlikle çok kızgın bir muhalifi değildi; fakat, Hicri 72'den sonra bir bakıma değişmiş de olsa, uzun süreden beri muhalefete yakınlık duymaktaydı. Bundan başka, olayları anlatışını etkilemiş olması gereken kendi aile geleneğinde Emevilere düşmanlık beslenmiş olmalı. Dolayısıyla, Abdulmelik'e yazdığı mektubun samimi olmakla beraber, tarafsız olmadığından şüphe etmek için bâzı haklı sebepler vardır. Bu şüphe, mektubu nakledenlerden bazılarının Emevilere karşı olan *Kaderiyye* çevrelerine katılmaları olgusuyla güç kazanmaktadır; Ebân b. Yezîd, kader ya da hür irade öğretisini benimsemiş olduğu gibi, Abd es-Samed'in babası 'Abd el-Vâris b. Sa'îd de benimsemişti³³⁴.

Bu bakımdan düşünülebilir ki, sözgelişi, Abdulmelik'e yazılan bu mektup, Habeşistan göçüne bir saik olarak eziyetten kaçma gereğine çok önem vermektedir; mevcut olan bu türlü eziyet geniş ölçüde Umeyye ile Ebu Bekr, Zubeyr ve aileleri etrafındaki topluluğun geleneksel düşmanları olmuş olan öteki oymakların işleri olabilirdi. Ebu Bekr ve arkadaşlarının siyaseti Habeşistan'a göçle çok yakından ilgili olsa da, rakiplerin itibarını sarsacak açık bir yol varken, aile ve oymak geleneği pek de geçerli olmayan bu gerçeğe dikkati çekmeyecektir.

333 WW, 50 vd.

334 Ibn Hacer, Tahdhîb, i, no. 175, vi, no. 293.

Çeşitli Listeler

Habeşistan'a gidenlerin ilk listesi (AA) nin mahiyetini anlamak için, öteki iki listeyi de gözönünde tutmamız gerekir; Caetani'nin³³⁵ sayılarını İbn Hişam'dan³³⁶ aldığı ve tekrar ettiği Habeşistan'dan dönenlerin listesi (R). ve Caetani'nin³³⁷ verdiği şekilde kullandığım, Hz. Muhammed'le Medine'ye hicret edenlerin listesi (H).

R ile ilgili olarak dikkat edilecek nokta şudur ki hem Habeşistan'a giden hem de Bedr'de Müslüman olarak dövüşenlerin hepsi Mekke'ye 'dönenlerin' listesi içindedir. Bunun iki istisnası vardır. 'İyâd b. Zuheyr (el-Hâris b. Fihri) ve Şucâ' b. Vehb ('Abd Şems), bunlardan sonuncusu İbn Hişam'ın verdiği göçedenler listesinde yer almamaktadır, böylece de, 'dönmesi' mümkün değildir. Öte yandan, 'dönenlerin' dördü hariç, hepsi Bedr'de savaştı: Hz. Muhammed'in *hicretinden* önce ölen Sekrân ('Âmir) ve arkadaşları Hz. Muhammed'e muhalefetin önde gelenleri olan üç genç adam, Seleme b. Hişam, 'Ayyaş b. Ebi Rabia (her ikisi de Mahzum'dan) ve Hişam b. el-As (Sehm) dır ki, aile baskısına nasıl boyun eğdikleri hikâye edilir. Böylece, R, esas itibarıyla hem Habeşistan'da hem de Bedr'de bulunanların listesidir.

H'yi açıklamak daha zordur, çünkü Bedr Savaşı'ndan önce Medine'ye gidenlerin ve Bedr'de bulunan Muhacirûn'un listelerinde bulunmayan kimselerin hepsinin adlarını içine almamaktadır. Her iki liste karşılaştırıldığında, H'nin Abd Şems'den 3, Esed'den 2, Zuhre'den 7 (Bedr'deki 8 kişiden), Teym'den 2, Mahzum'dan 4 (beş kişiden), Amir'den 6 (7 kişiden), Haris'den 7 (7 kişiden) kişiyi atladığı görülmektedir. Bu çok şaşırtıcıdır, bu isimlerin atlanması yalnızca bir yanlıştan ötürü müdür? Yoksa, arkasında bir başka maksat mı vardır? Söz gelişi, H'de anılmayan kimseler, asıl topluluktan daha önce ya da

335 *Ann.* i, s. 283.

336 241 vd.

337 *Ann.* i, s. 361 vd.; krş. Ekbilgi E.

184 sonra hicret etmiş oldukları için, hicret etmiş sayılmıyorlar mı? Bazılarının, iki 'Akabe' arasında *hicret* ettikleri söylenmektedir³³⁸; fakat bu, sadece farklılığı açıklamak için daha sonraki bir girişim olabilir. H listesine alınmamış olmakla birlikte, Osman b. Maz'un'un Medine'ye gittiği ve Mekke'deki aile evini kapadığı söylenmektedir. Dolayısıyla, H'nin aslında eksik olduğu büyük bir ihtimal olarak gözüküyor.

AA hakkında ilk söyleyebileceğimiz şey odur ki, içindeki herşey R'de de vardır. AA'yı Habeşistan'da bulunan ve aynı zamanda Medine'ye hicret etmiş olarak tahmin edilen kimselerin bir listesiymiş gibi anlamak, çekici geliyor. Ne var ki hem Habeşistan'da hem de Bedr'de bulunan ve H'de anılmayan kimselerin çoğu AA'da da atlanmış olsa da, delil güçlü değildir. Ayrıntılı rakamlar şöyledir:

AA, R ve H'dekiler	8
AA, R ve aynı zamanda H'de olmayanlar	4
AB, R ve aynı zamanda H'de olanlar	4 (biri şüpheli)
AB, R'de olup H'de olmayanlar	14

Bu kanıt zayıf da olsa, AA'nın ileri sürüldüğü üzere, iki *hicret* yapanların bir listesi olduğu varsayımı (daha iyisi istenmekle birlikte) belki de daha geçerlidir. Öyleyse, onun Medine'ye *hicret* edenlerin çok eksik bir listesine, H kadar tamam olmasa da, onunla hiç de özdeş olmayan bir listeye dayandırılmış olduğu ileri sürülebilir. Şu var ki Müslümanların dediği gibi, Allah en iyisini bilir.

338 Aynı eser, s. 364, n. 3.

Göçedenlerin Dönüşü

“Dönenlerin” (ve Bedr’de savaşanların) listesi, R, daha önce ele alınmıştı. Fakat bu, Habeşistan’a göçedenlerin yalnızca hemen hemen yarısını açıklamaktadır. Ötekilerin dönüş tarihleri hakkında ne biliyoruz?

İbn Hişam’da, 781-8, bu görüntüyü tamamlayacak birkaç liste vardır. Bunlardan ilki (SH) Ca’fer b. Ebi Tâlib’e “iki gemide” arkadaşlık eden ve 7. Hicri yılda Hayber’de Hz. Muhammed’e katılan kimselerin listesidir. Bu, onaltı yetişkin kişi gözönünde tutulduğu sürece, oldukça açık gözüküyor ve burada gözönünde tutacağımız şeyin hepsi de budur. Sonra 787. sayfada, Habeşistan’da ölen yedi kişinin adları var. Bu adlar, Mekke’de Hz. Muhammed’e katılmayan, Bedr’de olmayan ve ‘iki gemide’ geri dönmeyen 34 adı içine alan daha önceki listede vardır. Bu, sadece, Habeşistan’da bulunan ve dönüşleri hakkında kesin hiçbir şey bilinmeyen kimselerin adlarının kabaca sıralandığı bir listedir. Sağ dönen 27 kişinin listesine bir kolaylık olmak üzere X denilebilir.

Bu 27 kişiden bazılarının Taif Savaşına ve daha sonraki olaylara katıldıkları söylense de, 22’sinin dönüşleri hakkında bir şey söylememizi sağlayacak hiçbir ayrıntı yoktur. Bildiğimiz bütün şey, bazılarınin Câfer ayrıldıktan sonra Habeşistan’da kalmış olabilecekleridir. Dördüne gelince, onların Uhud’da bulundukları kesinlikle söylenmiştir: Kays b. Abdillâh (Abd Şems’in antlaşması), Ebu’r-Rum b. Umeyr (‘Abd ed-Dâr), Ebu Kays b. el-Hâris (Sehm) ve Selit b. Âmir (‘Âmir). Bunlar ya doğrudan doğruya Habeşistan’dan Medine’ye gitmiş olmalılar ya da daha çok bir ihtimalle, önce Mekke’deki hışımlarına dönmüşler sonra da her nasılsa Mekke’den Medine’ye gitmişlerdir. Son olarak, el-Haccâc b. el-Hâris b. Kays ya da el-Hâris b. el-Hâris vardır. Bu ikisi aynı kimseler ise, el-Haccâc’ın Bedr’de Müslümanlara karşı savaşırken esir alındığı şeklinde ilgi çekici bir durum vardır. İbn Hişam, el-Haris’i sadece AB ve X’de, el-Haccac’ı da esir

olarak anmaktadır; fakat İbn Sa'd³³⁹ Haccâc'ın ikinci Habeşistan göçünde bulunduğunu söylemekte ve el-Haris'i anmamaktadır. İbn Hacer³⁴⁰, İbn İshak da dahil olmak üzere, birkaç otoritenin onun Habeşistan'a gittiğinden bahsetmekte olduklarını zikretmektedir; gene, bazılarının, Bedr'de esir alınışına değin onun Müslüman olmadığını söylediklerine işaret etmektedir. Böylece, İbn Hişam, bu noktada şüphesiz ki o Bedr'de esir alınmış olsaydı Habeşistan'a bir Müslüman olarak gidemezdi şeklinde akıl yürüterek İbn İshak'ın listesini (AB) zımnen düzeltir gibi gözükmektedir. Fakat bu zorunlu olarak imkânsız mıdır? O *Hicret*'ten sonra bile 'kandırılmış' olamaz mıydı? Ve bu varsayım da kaynaklardaki bazı karışıklıkları açıklamada yardımcı olmaz mı? (el-Hâris hakkında söylenmiş hiçbir şey yoktur ki, el-Haccac hakkında da söylenmiş olmasın).

Rakkamlar o derece şüpheli ve kanıt öyle sathîdir ki üzerinde çokça durmak pek akılcıca olmaz. Ancak, Habeşistan'a göçedenlerin hatta Uhud'da Hz. Muhammed'in yanında savaşanların bir süre kendi taraflarını terketmiş ve onun muhaliflerinin kamplarına dönmüş oldukları ihtimalini bize hatırlatması bakımından önemlidir. Daha sonraki Müslüman bilginler için bu gibi döneklik hemen hemen -İbn Hacer'in gösterdiği üzere tamamıyla olmasa da- düşünülemezdi; ve samimi olacak olursak, böyle şeyler var idiyse, belki de bunun izlerinin birçoğunu kapatmışlardır. Ancak, el-Haccac b. el-Haris es-Sehmi'nin durumu mânâlıdır. Ve Yezid b. Zem'a (Esed) ve es-Sâib b. el-Hâris (Sehm)'in et-Tâif'te bulundukları, fakat daha önceleri başka bir yerde bulunmadıklarının söylenmesi gerçeği, onların, Hz. Muhammed orayı alıncaya kadar Mekke'de Putperestlerle birlikte oturduklarını gösteren hemen hemen kesin bir işarettir.

339 iv. i. 144.

340 Isabah, i, no. 1608.

D İ Z İ N

Yalnızca 14. sayfadaki tabloda ya da Ek-E'de geçen isimler buraya alınmamıştır. Bir isimden sonraki 'B.', Benu' (...nın oğulları)-nın kısaltılmışıdır ve bir kabile veya oymağı göstermektedir. el-, ed- ve buna benzer belirtme takıları alfabetik sırada dikkata alınmamıştır.

- | | |
|---|--|
| el-Abbās 14, 38, 153, 155, 179 | 'Abd Yelil 147 |
| 'Abbāsī 11, 36, 155 | 'Acem 25 |
| 'Abd 7, 37, 188 | 'Ad 35 |
| 'Abdullāh b. 'Abd el-Muṭṭalib 14, 36, 38, 44 | 'Aḍal 165 |
| 'Abdullāh b. Caḥṣ 100, 121, 174 | Ağānī 172 |
| 'Abdullāh b. Cud'ān 38, 96, 180 | 'Abdī, B. 12-15, 94, 98, 101, 120, 123, 171, 181, 190, 192 |
| 'Abdullāh b. Erḳat 159 | 'Adnān 25 |
| 'Abdullāh b. Şeddād 54 | Aḥbās, Aḥābiş 18, 164, 163-166 |
| Abdullāh b. Şihāb 97, 181 | Aḥdās er-Ricāl 95 |
| 'Abd b. el-Hāriş b. Zuhre, B. 97 | Aḥlāf 12, 14, 26, 98, 130, 147 |
| 'Abdullāh b. Maḡ'ūn 101, 187 | Aḥmed b. Ḥanbel 2 |
| 'Abdullāh b. Mes'ūd 97, 180, 190 | el-Aḥnes b. Şerik 97, 102, 128, 147, 166, 181 |
| 'Abdullāh b. Ubey 13, 189 | Ahrens, Karl 51 |
| 'Abdullāh b. Muḥammed (= et-Ṭayyib) 45 | 'Āiše (Hz. Ayşe) 5, 47, 62-63, 189 |
| 'Abdullāh b. Ubey 13, 189 | Aḫzer b. Lu't ed-Duelī 165 |
| 'Abdullāh b. ez-Zubeyr 13, 190 | 'Akabe Biatları 152, 156 |
| 'Abd ed-Dār 12-14, 37, 101, 158, 188, 194 | 'Alī b. Ebī Ṭalib 17, 38, 93, 95, 158, 179 |
| 'Abd et-Melik b. Mervān (Halife) 13, 107, 189 | Allāh 33, 113 |
| 'Abd Menāf (b. Kuşay), B., 12, 14, 20, 24, 36, 190 | Āmine hint Vehb 38 |
| 'Abd Menāf b. Zuhre, B. 97 | 'Āmir b. Ebī Vakḳās |
| 'Abd el-Mute'al aş-Şa'fī 103 | 'Āmir b. Fuheyra 126, 159, 172, 189 |
| 'Abd el-Muṭṭalib b. Hāşim 13, 21 37, 39, 91, 100, 146, 171 | 'Āmir (b. Lu'ey), B. 12-15, 37, 98, 129, 148, 182, 192 |
| 'Abd er-Raḥmān b. 'Avf 94, 97, 180 | 'Āmir b. Rabī'a 101, 181 |
| 'Abd eş-Şamed 191 | 'Āmir b. Şaşa'a, 4B. 18 |
| 'Abd Şems 12-14, 16-23, 36, 39, 46, 95-102, 121, 123, 128, 147, 148, 158, 171, 182, 191, 192, 194 | 'Ammār b. Yāsir, 96, 100, 102, 126, 185 |
| 'Abdullāh b. 'Uşmān 13 | Amos 32 |
| 'Abd el-'Uzzā 12, 14 | 'Amr b. 'Abese 94 |
| 'Abd el-Vāriş b. Sa'īd 191 | 'Amr b. Abdillāh b. Cud'ān 96, 180 |
| | 'Amr b. Sa'īd b. el-'Āş 118, 184 |
| | 'Amr b. 'Umeyr, B. 147 |

- Andrae, Tor. 73
 Antlaşmah(lar), bk. halif, hilf. ahlâf
 'Atike bint 'Abd el-Muṭṭalib, 37, 129
 'arab 25
 Arami 76, 174
 el-'Âş b. Vâil 13, 101, 126, 130, 187
 el-'Avvâm b. Huveylid 37
 Bahîrâ 43
 barbaroi 25
 Bedr 14, 17, 26, 96-101, 119, 123, 421, 151, 178, 192-195
 Benât Allâh 113-116
 Bekr b. 'Abd Menât b. Kinâne 11, 18, 165
 el-Berrâd 18
 Bell, Richard, III, VII, 62, 68, 77, 108
 bey'at el-harb 153, 156
 bey'at en-nisâ' 153
 bid'ah 144
 Bilâl 126, 180
 bint, benât 113
 Bî'r Ma'ûne 149
 bismillâh 55
 Bizans İmparatorluğu 18-20, 22-23, 33, 96, 122
 Bu'âş 150, 152
 Buhl, Frants 73
 Buşrâ 42
 Câbir b. 'Abdillâh el-Enşârî 43, 50, 55
 Ca'fer b. Ebî Tâlib, 95, 117-120, 179, 194
 Câhilîye 84, 103, 122
 Caşş 37, 100
 Câr 24
 Carlyle 59
 Cebrail (Cibril) 47-52, 55, 109
 Caetani, Leone 12, 65, 118, 131, 157, 177, 192
 Cîn 111
 Civâr 24, 148
 Cubeyr b. Muṭ'îm 158
 Cumaḥ, B. 12-14, 98, 101, 129, 130, 158, 187, 192
 Curhum 11
 dehr 35, 85
 Devs zû şa'lebân 19
 Dîn 89
 Diş 165
 Du'il (b. Bekr), B. 21, 159
 Ebân b. Yezid 191
 Ebrehe 20, 37, 39, 122
 Ebû Ahmed b. Caşş 100, 121, 184
 Ebû'l-'Âliye 109, 112
 Ebû 'Âmir 'Abd 'Amr b. Şayfî 164, 172
 Ebû 'Amr 128
 Ebû Bekr 93, 96, 99, 102, 104, 123-125, 157-159, 163, 180, 189
 Ebû Cehl 16, 96, 100, 125-127, 130, 142, 158, 185, 190
 Ebû Huzeyfe b. el-Muğîre 100, 185
 Ebû Huzeyfe b. 'Uthe 100, 184
 Ebû'l-Bahterî 99, 129, 185, 191
 Ebû Leheb 26, 39, 46, 96, 128, 145, 148, 179
 Ebû'l-Esed b. Hilâl 37
 Ebû Kays b. el-Eslet 170
 Ebû Kays b. el-Hâriş 186, 194
 Ebû Ruhm 37
 Ebû'r-Rûm b. 'Umeyr 188, 194
 Ebû Sebreh 118, 182
 Ebû Seleme b. 'Abd el-Esed 100, 128, 153, 157, 185
 Ebû Sufyân b. Harb 16, 30, 97, 99, 128, 163, 185
 Ebû Tâlib 14, 38, 43-45, 95, 117, 126-130, 142, 145-147
 Ebû 'Ubeyde b. el-Cerrâh 99, 181, 190
 Ebû Uhayḥa Sa'id b. el-'Âş 99, 110
 Ebû Umeyye b. el-Muğîre 37
 Ebû Zer 94
 Ervâ 37
 el-Erḳam 66, 94, 100, 121, 185
 Enbâ' 92
 esâtîr el-Evvelîn 133
 Esed b. Huzeyme 165
 Esed, B., (Kureys'den) 12-15, 22, 37, 99, 120, 128-130, 158, 171, 183, 189, 192
 Esmâ bint Eli Bekr 189
 Esîd 128
 el-Esved b. 'Abd Yağûş 97, 128
 el-Esved b. el-Muṭṭalib Ebû Zem'â 8, 130
 el-Evs 149-154, 161
 Evs Menât (ya da: Evs Allâh) 153
 Eyüb Peygamber 32
 fahr 170
 Fâtıme 45
 fetret 47, 54

fidye 176

Ficār savaşları 18, 21, 23, 30, 38, 147, 165

Fihri 14

Firavun 92, 139, 174

fitne 107, 117, 125, 140, 154

Gaza 10, 37

Gālib 14

Gassāni 19, 22

el-Gayātil 129

el-Gazzāhī 177

Goldziner, I., 4, 27, 89

Grek, (Yunan) 16, 25, 58, 100, 171

Güney Arabistan 19-20, 122, 149

Ḥabbāb b. el-Eret 97, 102, 125, 180

Ḥabeş 165

Ḥabeşistan, Ḥabeşliler 5, 10, 15, 18-21, 33, 36, 38, 66, 93, 98, 99-101, 104, 108, 116-124, 154, 163, 165, 167, 171, 178, 191

Ḥabīb b. Vehb 101

el-Ḥaccāc b. el-Ḥāriş b. Kays 101, 123, 186, 194

Ḥakīm b. Ḥizām 99, 185, 190

Ḥalef b. Vehb, B. 101, 129

Ḥālī 25

Ḥalid b. Ma'dān 42

Ḥalid b. Sa'īd b. el-Āş 94, 100, 102, 104, 111, 123, 134

halif (çoğ. *hulefā'*), antlaşmalı 17, 24, 97, 102, 166

Ḥalime bint Ebī zu'eyb 39-42

Hamlet 90

Ḥamza b. 'Abd el-Muṭṭalib 17, 95, 105, 164, 179

Ḥandek (Hendek) 164

Ḥanif 34, 103, 170-172, 177

Ḥanife, B. 148

Ḥarb b. Umeyye 37, 96, 100, 165

Ḥarem 10, 30

el-Ḥāriş b. 'Abd Menāu b. Kināne, B. 164, 174

el-Ḥāriş b. Fihri, B. (Kureys'den) 12-14, 98, 128, 181, 192

el-Ḥāriş f. el-Ḥāriş b. Kays 123, 186, 194

el-Ḥāriş b. Hişām 62, 186

el-Ḥāriş b. el-Muṭṭalib 14

el-Ḥāriş b. Kays b. 'Adi 101, 187

Ḥaş'am B. 95

Ḥāşim, B. Ḥāşim 11-15, 20-26, 36-38, 46, 95, 99, 120, 123, 126-130, 139, 145-148, 153, 155, 179

Ḥātib 150

Ḥātib b. 'Amr 99, 182

el-Ḥātib b. el-Ḥāriş 101, 187

Ḥaṭṭāb b. el-Ḥāriş 101, 187

Ḥaṭṭāb b. Nufeyl 98

Ḥatice, Hz., (Ḥadice) 45-48, 52, 53, 66, 93, 99, 145, 171, 190

Ḥavāzin 39, 111, 147

Ḥayber 19, 118, 119, 122, 194

el-Ḥazrec 149-155, 161

Ḥicāz 8, 10, 113, 170

Ḥilf, Teḥāluḥ 24, 101, 163

Ḥilf el-Fudūl 12, 20-23, 38, 82, 96, 99, 101, 120, 124, 128-130, 143

ḥilm 18

Hind bint el-'Avvām 190

Ḥirā 47, 51, 148

Hişām b. 'Amr 129

Hişām b. el-Āş 186, 192

Hişām b. 'Urve 107

Ḥuneys b. Ḥuzāfe 101, 186

Ḥuweylid 99

Ḥuzā'a 12, 20, 110 164-166

Hindistan 18-20

Hūd 35

el-Ḥudeybiye 155, 164

el-Ḥuleys b. 'Alkame 165, 166

el-Hūn b. Ḥuzeyme 164

e.-Ḥuseyn b. 'Alī 13

el-Ḥuṭameh 33

Ḥuzeyl, B. 21

el-Ḥuḥşī 165

İbn Ebī Kebşeh 110

İbn ed-Duğhunne, (veya İbn ed-Duğheyne) 125, 163, 166

İbn el-Eşir 4

İbn Ḥacer (el-'Askalānī) 4, 195

İbn Hişām 2-4, 44, 47, 54, 117, 122, 124, 130, 163, 178, 189, 192, 194

İbn İshāk 4, 13, 19, 21, 40, 44, 49, 55, 94, 98, 103, 117, 120, 122, 125, 129, 148, 157-159, 170, 195

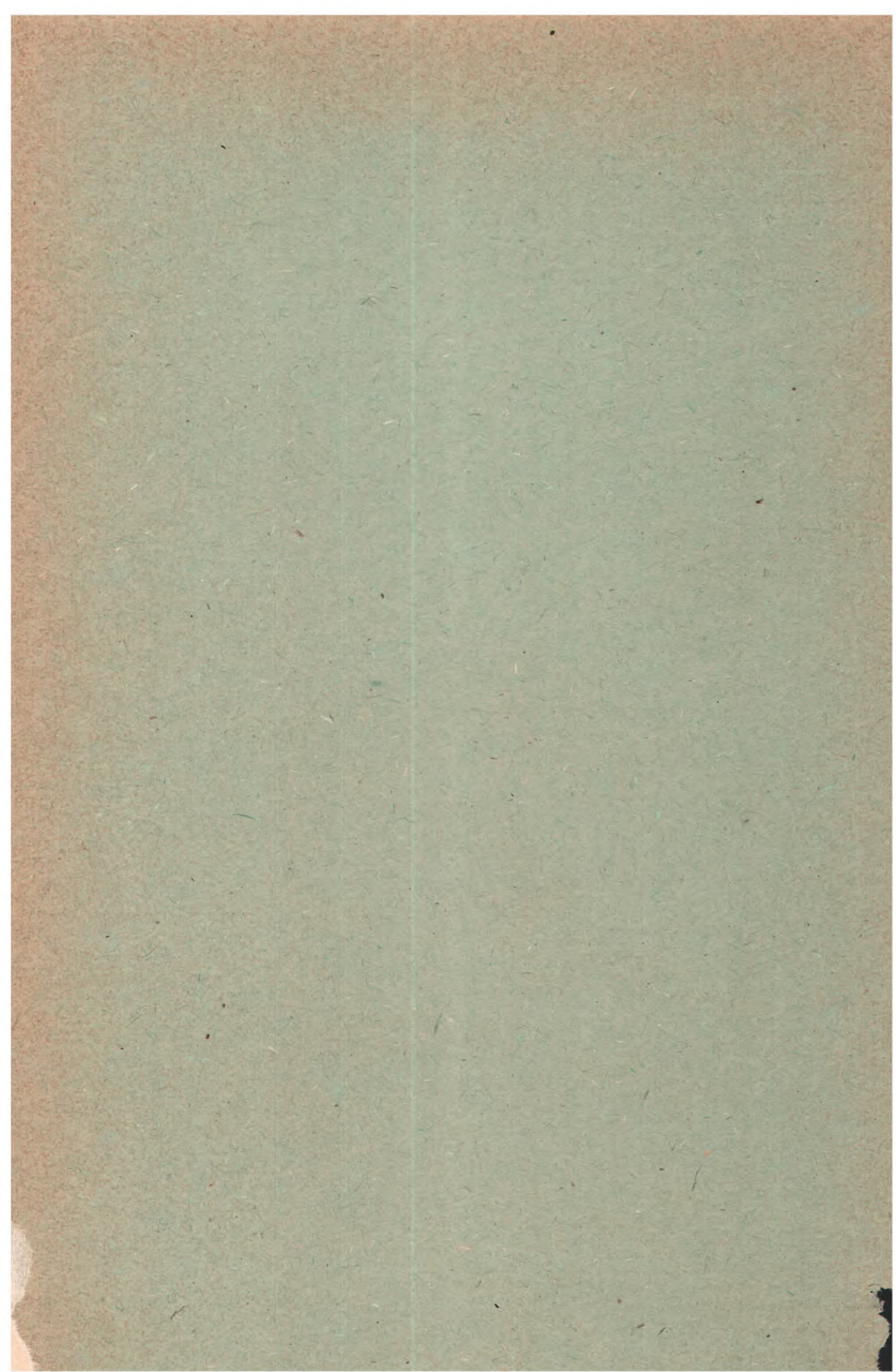
İbn el-Kelbī 30

İbn Kuteybe 20, 170

- İbn Sa'îd 2, 45, 94, 99, 102, 121, 122, 126, 152, 177, 190, 194
 İbn Şihâb, bk. ez-Zuhri
 İbn Umm Mektûm ('Abdallâh b. Kays), 99, 182
 İbn Zeyd 77 175
 İbrahim, Hz. 42, 103, 168, 170, 173
 İcâze 12
 İfk, hadîş el- 63
 İkra' 53, 55, 59
 imân 133
 İmru' el-Kays 28
 İrâk 10, 21
 İran, Pers İmparatorluğu 10, 18-22, 33, 36, 122
 'İsâ b. Meryem 42, 92, 155
 İsnâd 49
 İsrail (İsrail) 156
 İsrâîl 55
 İstegnâ 74
 İtkân 62
 Justin, Justinian 19
 Ka'b (b. Lucy, Kureys'den), B. 12, 13
 Ka'b, B., (Huzâ'a'dan) 164
 Ka'b b. Mâlik 164
 Ka'be 12, 20, 33, 37, 70, 75, 111-113, 143
 Kader 191
 Kâhin 135
 Kahtân 25
 el-Kâsim 45
 el-Kâreh, B. 165
 Kârî'a 33
 kavm 161
 Kayle, B. = Enşâr
 Kaynukā, B. 150
 Kays b. 'Abdillâh 185, 194
 Kebîr 21
 Kefere, kâfir (-in), kufr 74, 134, 176
 Kelb, B. 148
 Kerygma (tebliğ) 69, 76-80, 87
 Keyd 139-141
 Keyfiyât 62
 Kinâne 12, 100, 111, 164
 Kinde, B. 148
 Kırâ'a 54
 Kubâ 159
 Kudâme b. Maẓ'un 101, 187
 Kudeyd 113
 Kudûs 122
 Kunfuz b. 'Umeyr 128
 Kurayza, B. 149
 Kureys el-Bitâh, Kureys ez-Zevâhir 12. 14, 98, 99
 Kureyz 37
 Kusay 12, 14, 20, 36, 101
 Lahmî 19
 Lammens, Henri 10, 17, 22, 25, 30, 82, 163-167
 el-Lât 30, 33, 44, 109-113, 143
 Livâ 15
 Lut, Hz. 168
 Maḥrame b. Nevfel 97
 Maḥzûm, B. 12-16, 20-23, 37, 39, 45, 96, 98-100, 121, 126-130, 142, 146, 158, 185, 190
 Mâlik, B. (et-Ta'îf'den) 147
 Ma'mer b. 'Abdillâh 98, 181
 Ma'mer b. el-Hâriş 101, 187
 Medîne 8, 13, 25, 34, 37, 50, 76, 78, 81, 94, 100, 104, 111, 114, 118, 119-122, 123, 136, 139, 146-161, 164, 171, 172-175, 189, 192-194
 mecnûn 135
 mefâhir 134
 mele' 15
 mekr 139
 Menât 110-112
 Meryem, Hz. 92, 111
 Mesih 152
 Mes'ûd b. Rabî'a 97, 180
 el-Mes'ûdî 12
 el-Mikdâd b. 'Amr 98, 180
 Miştah 97, 179
 el-Misver 13
 Mısır 103
 Monofizitlik 19
 Mu'aviye 13, 190
 muddessir, bk. dışâr
 el-Muğîre 100
 Muhâcirûn 119, 156, 158, 178, 192, 194
 Muḥârib, B. 12
 Muir, Sir William 4
 Muleyh 148
 Manebbih b. el-Haccâc 101, 187

- Murrah, B. 12, 14
murūva (*murūa*) 27, 28 32, 82, 84-85, 89
 Muş'ab b. 'Umeyr 101, 153, 183
muşaytır 139
 Museylime 35
 Muslim 2
mustaḍ'afîn 95, 102
el-Muşṭalîḳ, B. 164
 Muṭayyebün 12, 15, 26
 el-Muṭ'im b. 'Adî 129, 142, 148, 183
 el-Muṭṭalib b. Ezher 97, 180
 el-Muṭṭalib, B. el-Muṭṭalib 13-15, 20, 36-38, 95-97, 120, 127, 139, 142, 177
 muzekkir, bk. zekkere
 Nabathlar 171
 en-Naḍîr, B. 149
 Nahle 110, 112, 145, 148
naḳîb (çoğ. *nuḳabâ*?) 153 155
 namaz (ṣalât) 55, 74, 160, 174
nāmūs 48, 58
 en-Neccâr, B. 156
neseb 166
nesî 15
 Nesturî Kilisesi 34
 Nevfel b. Huveylid 99, 129, 185
 Nevfel, B. Nevfel 13-15, 36, 99, 128, 148, 155, 185
 neẓîr 79
 Nicholson, R.A. 27
 Nöldeke, Theodor 4, 29, 67, 73, 77, 108
 Nu'aym (b. 'Abdillâh) en-Naḥḥâm 94, 98, 123, 158, 182
 Nubeyh b. el-Haccâc 101, 187
nubûve 55
 Nufeyl (b. 'Abd el-'Uzzâ) 98
 Nüh, Hz. 138
 en-Nu'mân b. Raşîd 47
 Orthodox Kilisesi 19
 Perikles 16
 Poulain, A. 61
abî 8
 Rabî'a b. 'Abd Şems, 14, 99
rasûl Kerim 51
rasûl kerim 51
riḳâde 15
risâlet 55
rizḳ 31, 85
rugza, *rucz* 72
er-Rûḳ 51
 Ruḳayye 45
er-ru'yâ eş-şâdiḳa 47
şadaḳa 175
 Sa'd b. Bekr, B. 39-42
 Sa'd b. Ebî Vakkâş 94, 96, 180
 Şaffiye 37
 sāhir 135
 şakîf, B. 111, 146
 Şâlih, Hz. 35, 137
 es-Sâ'ib b. el-Hâriş 186, 195
 es-Sâ'ib b. 'uşmân b. Maẓ'un 101, 187
 Sa'îd b. Zeyd 94, 98, 104, 180
 Schacht, J. 4
 Sehm, B. 12-14, 22, 98, 101, 123, 129, 130, 158, 186, 194
 Seḳar 33
 Sekrân b. 'Amr 182, 192
 Seleme b. Fişâm 126, 185, 192
 Selit b. 'Amr 99, 182, 194
 es-Semev'el b. 'Ādiyâ 28
 Semûd 35, 92, 137
 Sevde bint Zem'a 145
 Sevr b. Yezîd 42
 seyyid 21, 28, 145, 162-165
 Sezar 19
 Shakespeare 90
sikâye 15
 Subey' 128
 Şûfe, B. 12
 Sufyân b. Ma'mer 98, 187
 Şuheyb b. Sinân 96, 102, 180
 Suheyl b. 'Amr 99, 148, 182
 Suleym, B. 110
 Suriye 10, 17, 19-22, 24, 36, 38, 41, 45, 96, 129, 171
 şâ'ir 135
 Şammâs 100, 185
 Şeybe b. Rabî'a 96, 99, 184
 Şu'ayb 137
 Şurâhbil 98, 181
 eṭ-Ṭaberî 2-4, 45, 54, 93, 107, 109, 118, 124, 130, 153, 163, 175, 189
tağā 74, 77
tahhir 174
 eṭ-Ṭâ'if 2-11, 15, 21, 34, 51, 66, 97, 107, 110-114, 125, 143, 145-148, 155, 194

- et-Ṭābir 45
 Ṭalḥa b. 'Ubeydullāh 94, 96, 102, 125, 180, 190
 Ṭalib b. Ebī Ṭalib 15
 ṭavāğūt 107
 et-Ṭayyib 45
 ṭehāluf, bk. *hılf*
 teḥannus 47, 51
 tekzib 133
 Teresa, Avila'n Azize 57
 tetāba'a 118
 Tivrāt 58
 Tivrāt 58
 Teym, B. 12-15, 38, 96, 102, 125, 180
 tezekkā, et-tezekkī 76, 84, 172-177
 Toynbee, A.J. 29
 Tu'ayme b. 'Adī 158, 185
 Ṭuleyb b. Ezher 97, 181
 'Ubeydullāh b. Caḥş 100, 103, 124, 171
 'Ubeydullāh b. el-Ḥāriş 95, 102, 179
 Uḥbuş, uḥbūşe 165
 uḥdūd 140
 Uḥud 30, 97, 164, 167, 194
 'Umer b. el-Ḥaṭṭāb 14, 94, 98, 101, 105, 119, 123, 146, 148, 181, 190
 Umeyye (b. 'Abd şems), B. 11, 13, 16, 22, 36, 96, 154, 187-191
 Umeyye b. EbPş-Salt 170
 Umeyye b. Halef 101, 130, 188
 Umeyme 37
 'Umeyr b. 'Abd 'Amr 97, 180
 'Umeyr b. Ebī Vakkās 97, 180
 'Umeyr b. Vehb 37, 187
 Ummeh (Ümmet) 156, 161
 Umm Hākīm 37
 Umm Kulşüm 45
 Umm Miştah 96
 'Uḳbe b. Ebī Mı'ayt 97, 99, 145, 184
 'Urve b. ez-Zubeyr 3, 7, 47, 107, 114, 117, 120, 123, 143, 153, 157, 189-191
 Usāme b. Zeyd 179, 190
 'Uşmān b. 'Affān 5, 94, 100, 183
 'Uşmān b. el-Huveyrîş 22, 26, 34, 143, 171
 'Uşmān b. Maẓ'un 94, 97-99, 103, 117, 123-124, 172, 187, 193
 'Uşmān b. 'ubeydillāh 128
 'Utbe b. Ebī Vakkās 97
 'Utbe b. Rabi'a (Elb el-Vālid) 97, 100, 128, 184, 190
 'Utbe b. Mes'ūd 97, 181
 el-'Uzzā 30, 44, 109-111
 Vahy 61-65, 169
 Vāḳi' 73
 el-Vāḳidī 2, 163, 189
 Van Ess, John 6
 Varāka b. Nevfel 46, 58-59 171
 Vehb b. Munebbih 155
 Velib b. 'Umeyr b. Vehb b. Halef 101, 187
 el-Velid 13
 el-Velid b. el-Muğire 16, 130, 142, 185
 el-Velid b. el-Velid 126, 185
 Welhasusen, J. 2, 30, 163
 Yahyā 92
 Yahyā b. Ebī Keşir 56
 Yemen, Yemeni 9, 17-22, 36, 146
 Yezid b. Zem'a 183, 195
 ez-Zubeyr b. 'Abd el-Muṭṭalib 38
 ez-Zubeyr b. el-'Avvām 94, 99, 123, 155, 183, 189-191
 Zuheyr b. Ebī Umeyye 129
 Zuhre, B. 13-15, 37, 96, 93, 102, 120, 141, 180
 ez-Zuhri (İbn Şihāb) 47-49, 52, 55, 63, 94, 103, 143
 Zekeriya, Hz. 92
 Zem'a b. el-Esvēd 99, 128, 183
 Zekāt 141, 172-176
 Zemmilūnī 47, 57
 Zemzem 16. 171
 Zeya b. Hārişe 3, 93, 95, 179, 190
 Zeyd b. 'Amr 98, 171
 Zeyneb (bint Muḥammed) 39, 45
 Zū Kār 19
 Zū Nuvās 19



Fiyatı: 1000 TL.